تقريب
درء تعارض العقل والنقل
لشيخ الإسلام ابن تيمية

مدخل لبيان موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول

د. عبد الله بن سلمان الغفيلي

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

تقريب
درء تعارض العقل والنقل

لشيخ الإسلام ابن تيمية

ⓒ دار طيبة الخضراء ، 1443 هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الفيفي ، عبد الله بن سلمان بن سليمان الظلمي

تقريب درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية

عبد الله بن سلمان بن سليمان الظلمي الفيفي، ط 1 - مكة المكرمة ، 1443 هـ

167 ص؛ 17×24 سم

ردمك: 978-603-8350-01-0

1- العقيدة الإسلامية 2- التوحيد أ. العنوان

ديوي 240 1443/870

رقم الإيداع: 1443/870

ردمك: 978-603-8350-01-0

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الثانية (1445هـ - 2023م)

يمكنكم طلب الكتب عبر

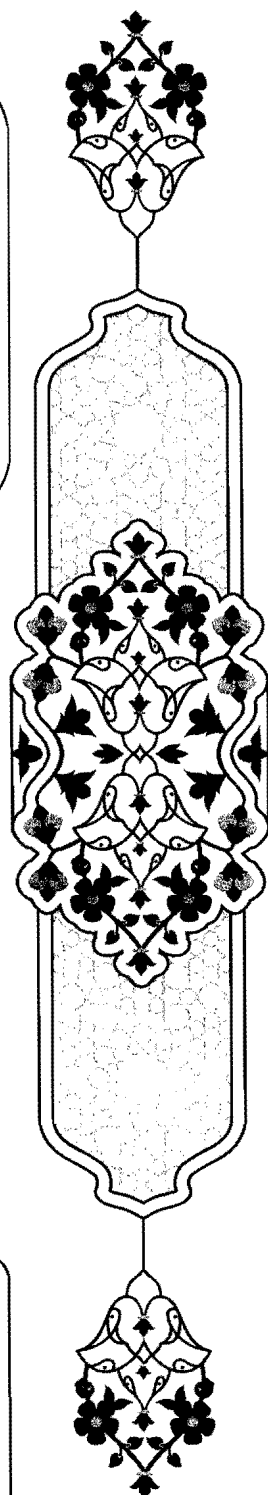
متجرنا الإلكتروني

dar.taibagreen123 | dar.taiba

@dar_tg | dar_tg

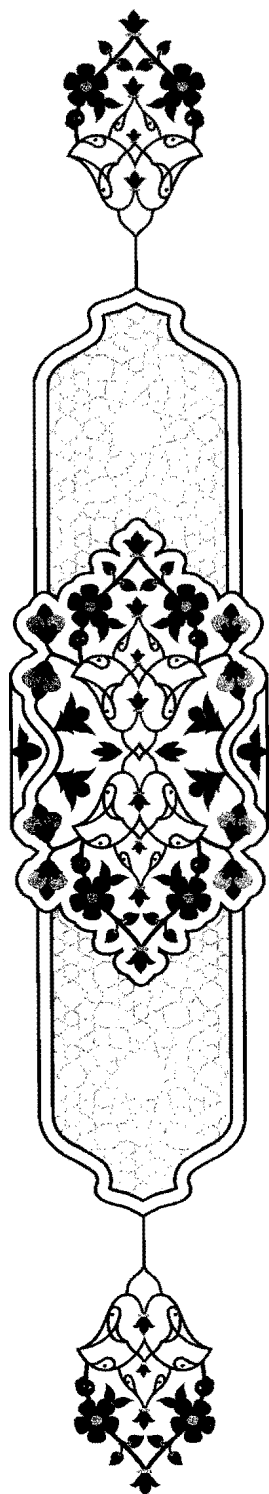
dartaibagreen@gmail.com | yyy.01@hotmail.com

012 556 2986 | 055 042 8992

مكة المكرمة - العزيزية - خلف مسجد فقيه

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

تقريب
درء تعارض العقل والنقل
لشيخ الإسلام ابن تيمية

مدخل لبيان موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول

د. عبد الله بن سلمان الفيفي

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، وأشهد أن محمدا عبد الله ورسوله، وخاتم الأنبياء والرسل، صلى الله عليه وعلى آله وصحابته.

أما بعد:

فقد شغلت العلاقة بين النقل والعقل، حيزًا كبيرًا من السجال المنهجي بين أهل السنة والجماعة وأهل الكلام، وقد بدأ هذا السجال منذ ظهور البدايات الأولى لعلم الكلام، والتي حرص فيها أربابها على إقامة أدلة عقلية دالة على ثبوت الشرع، والرد على الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وقد كان الخطأ المنهجي في استدلالات المتكلمين: مباينتها لمنهج الاستدلال القرآني؛ فإن الوحي قد أتى بالأدلة العقلية الدالة على ثبوته، والمبرهنة على وجود الله ﷻ، وعلى صدق نبوة النبي ﷺ. وهذا ما لم يتفطن إليه العقل الكلامي؛ فإنه ظن أن نصوص الوحي أخبار محضة، تقابل بالتصديق أو بالتكذيب، وبما أنه عقل مسلم؛ فقد صدق بها، واتجه إلى إقامة أدلة عقلية يرى أنها دالة على ثبوت الشرع. ولكنها أدلة عقلية تتصادم مع شيء من الأدلة النقلية

وبهذا ظهرت جدلية تحديد العلاقة بين النقل والعقل؛ فإن النقل قد أضحىٰ – بناء علىٰ التأسيس الكلامي الجديد، الذي لم يكن موجودًا قبل ظهور علم الكلام – نصوصًا محضة، وأما الأدلة العقلية فصارت مقدمات مستمدة من نظار الكلام، وليست مأخوذة من نصوص الوحي، وبهذا فإن العقل الكلامي قد قال بالتمايز بين الأدلة النقلية والأدلة العقلية، بل قال بتعارضها، ثم تبع هذا إيجابه لتقديم العقل علىٰ النقل.

وقول العقل الكلامي بوجود تعارض بين النقل والعقل، لا يستلزم أنه صار موافقًا للعقل الفلسفي؛ فإن العقل الفلسفي وإن قال بوجود تعارض بين النقل والعقل، فإنه يقول بأن النقل لا يخاطَبُ به إلا عوام الناس، الذين لا يصح لهم أن يطلعوا علىٰ الأدلة العقلية. وأما العقل الكلامي فإنه يؤمن بأن النقل خطابٌ للجميع، وليس فيه ما هو خطابٌ للجمهور، في مقابل نصوص أخرىٰ، لا يخاطَبُ بها إلا الخاصة.

وبهذا نجد أن الفرق الأبرز بين العقل الكلامي والعقل الفلسفي: أن العقل الفلسفي يذهب إلىٰ أن الصواب في مخاطبة الجمهور: مخاطبتهم بظاهر النص، بدعوىٰ أنهم ليسوا من الخاصة، القادرين علىٰ فهم خوافي النص وبواطنه، وبناء علىٰ هذا، فإن المنهج الذي سلكه العقل الفلسفي؛ لرفع ما زعم وجوده من تعارض بين النقل والعقل منهج يقوم علىٰ ثنائية الطرح، ففي حين يخاطب الجمهور بظاهر النص، يخاطب الخاصة بنقيض هذا. وأما منهج العقل الكلامي في رفع ما زعمه من تعارض بين النقل والعقل، فيقوم علىٰ أن الحق واحد، وبما أن الحق واحد، فإما أن يؤمن بالنقل المعارض

للعقل، وهو باطل؛ لأنه طعن في النقل. وإما أن يكذب بالنقل، وهو ممتنع؛ لأن المقصد الرئيس من الاستدلال العقلي الكلامي: إثبات صحة الشرع. وإما أن يرفع التعارض بين النقل والعقل، من خلال سلوك: التفويض الذي اختص به العقل الأشعري في تعامله مع نصوص الصفات الإلهية، وإما من خلال التأويل، الذي هو المنهج الأشهر في العقل الكلامي، حيث سلكه العقل المعتزلي والأشعري.

ومناقشة العقول الكلامية القائلة بتعارض العقل والنقل، هو لب كتاب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. وقد قام منهجه رحمه الله علىٰ منع التعارض بين النقل والعقل؛ فإن النقل وحي من عند الله تبارك وتعالى، وأما العقل فخلق من مخلوقاته عز وجل، وبه حصل تكريم بني آدم علىٰ سائر المخلوقات التي نشاهدها؛ فكان الكل من عنده جل جلاله؛ فامتنع حصول التعارض بين النقل والعقل. ومنع ابن تيمية للتعارض بين النقل والعقل، هو منع لتعارض النقل الصحيح والعقل الصريح، وأما ما نُسب إلىٰ النقل وليس منه، أو إلىٰ العقل مع كونه ليس دليلًا عقليًا مستقيمًا، فقد يقع التعارض بينهما.

وأما المسألة المركزية الثانية في منهج ابن تيمية، فهي: إيجابه تقديم الدليل القطعي علىٰ الظني. فإن ابن تيمية وبعد أن منع من تعارض القطعيات النقلية والعقلية، قد سلم بإمكانية تعارض القطعيات مع الظنيات، ثم أوجب تقديم القطعي علىٰ الظني، سواء أكان القطعي نقليًا أم عقليًا. وأما الركيزة الثالثة في المنهج التيمي فهي: إيجاب تقديم الراجح علىٰ المرجوح، عند تعارض الظنيات النقلية والعقلية.

وبهذا نجد أن ابن تيمية لم يكن قائلًا بتقديم العقل على النقل، وفي الوقت نفسه لم يكن قائلًا بتأخير العقل، وإنما كان مناديًا بتقديم الدليل القطعي على الظني المعارض، مع القول بتقديم الظني الراجح على المرجوح؛ فكان منتصرًا للعقل البرهاني، الذي دل على أن الشرع الثابت، لا يمكن أن يعارض العقل القطعي. بل إنه ﵀ قد حرص على بيان موافقة صحيح المنقول لصريح المنقول؛ ليبرهن على كمال الدين، وأنه لا يوجد له معارض يقدح فيه.

وبهذا نجد أننا صرنا أمام اتجاهات ثلاث: الأول: العقل الفلسفي، المؤمن بالتعارض بين العقل والنقل، مع إيجابه مخاطبة الجمهور بالنقل المخالف للعقل، ومخاطبة الخاصة بالعقل المخالف للنقل. الثاني: العقل الكلامي، المؤمن بالتعارض، مع قوله بوجوب رفع التعارض من خلال التأويل أو التفويض. الثالث: أهل السنة والجماعة، وعلى رأسهم: ابن تيمية الذي يمنع تعارض النقل والعقل، مع رفضه لكل تأويل قدمه العقل الفلسفي أو العقل الكلامي، في المسائل المزعوم معارضتها للعقل؛ لأن القول بهذا التأويل، مبني على دعوى أن النقل قد عارض العقل؛ فوجب التوفيق بينهما، من خلال استحداث منهج جديد في التأويل، يقوم على صرف اللفظ عن ظاهره المعارض للعقل. وأما عند ابن تيمية فإن النقل لا يمكن أن يكون معارضًا للعقل؛ فوجب أن يكون التأويل لبيان مراد النص، لا لرفع التعارض؛ لأنه لا تعارض بين النقل والعقل أصلًا.

وقد حرصنا في هذا التقريب، على التركيز على العقل الكلامي تحديدًا؛ لأنه المقصد الرئيس لشيخ الإسلام في كتابه، وأما مناقشته للعقل الفلسفي،

فإنما كانت تأتي استطرادًا في ثنايا مناقشته للعقل الكلامي عمومًا، وللقانون الكلي الذي وضعه الرازي خصوصًا.

أسباب اختيار الموضوع:

الأسباب التي دعتني إلى القيام بتقريب درء تعارض العقل والنقل، هي:

(١) المنزلة العالية التي تبوأها ابن تيمية؛ إذ يعتبر من أكابر علماء المسلمين، الذين جمعوا بين المنقول والمعقول.

(٢) علو مكانة كتاب ابن تيمية " درء تعارض العقل والنقل " إذ هو أعظم مؤلفات شيخ الإسلام على الإطلاق.

(٣) الرغبة في إيصال الأفكار المؤسسة لمنهج ابن تيمية المعرفي إلى الشباب في صورة سهلة وسلسة.

أهميــة الموضـوع:

تتجلى أهمية تقريب درء تعارض العقل والنقل من خلال النقاط التالية:

(١) أن البرهنة على كمال الدين الإسلامي، لا تتم إلا إن أبطلنا وجود معارض يعارض النص الشرعي، وبما أن المعارض العقلي هو من أهم المعارضات التي يُزعم أنها معارضة للنقل؛ فإن إبطاله يأتي كأهم المهمات.

(٢) أن تقريب الدرء، يسهم في إكساب طلبة العلم لمنهجية واضحة متماسكة، تعينهم على مناقشة الأفكار التي قد تظهر لهم بسبب سهولة التواصل الاجتماعي، وما نتج عنه من سرعة تبادل الأفكار.

۞ خطوات التقريب:

نظرًا لكون "درء تعارض العقل والنقل" قد صيغ من قبل ابن تيمية، في أسلوب جدلي، ظهر في أربعة وأربعين وجهًا، التي هي أوجه شاملة للدرء بكليته. ونظرًا لكون فكرة التقريب تقوم علىٰ إيصال فكرة الكتاب في تقريب مشابه للكتب الحديثة؛ **فقد سلكت في تقريب الكتاب المنهجية التالية:**

(١) تحديد الفكرة الرئيسة لكل وجه من الأوجه الأربعة والأربعين المذكورة في درء تعارض العقل والنقل.

(٢) ضم الأوجه المتماثلة والمتشابهة في أفكارها الرئيسية بعضها إلىٰ بعض.

(٣) إعداد خطة التقريب علىٰ ضوء العناوين المستخلصة من الأوجه التي ذكرها ابن تيمية ﷺ، علىٰ أن تكون الخطة مكونة من: فصول، ومباحث، بل ومطالب في بعض الأحيان.

(٤) إعادة صياغة الألفاظ التي ذكرها ابن تيمية؛ ما يسهم في إخراج الأفكار والألفاظ المذكورة في العديد من الوجوه، في مبحث واحد، تسلسل فيه الأفكار المنثورة في الدرء، وتعاد صياغة الألفاظ في نسق أكثر اختصارًا.

(٥) حذف أقوال العلماء الذين ذكر ابن تيمية أقوالهم، إما تأييدًا لقوله، أو استدراكًا عليها، والاكتفاء بما قرره ﷺ.

(٦) وضع عناوين جانبية، هي في أكثرها - إن لم تكن جميعها - عبارة عن قواعد عقلية مأخوذة من درء تعارض العقل والنقل.

(٧) تخريج الأحاديث الواردة في التقريب.

خطة التلخيص:

الفصل الأول: أدلة الشرع العقلية الدالة على ثبوته.

وفيه:

- **المبحث الأول:** أدلة الشرع العقلية الدالة على فطرية المعرفة.
- **المبحث الثاني:** أدلة الشرع العقلية الدالة على أصول الاعتقاد.

وفيه:

- **المطلب الأول:** أدلة الشرع العقلية الدالة على التوحيد.
- **المطلب الثاني:** أدلة الشرع العقلية الدالة على النبوة.
- **المطلب الثالث:** أدلة الشرع العقلية الدالة على المعاد.

الفصل الثاني: منهج العقل الكلامي في إثبات الشرع.

وفيه:

- **المبحث الأول:** قطعية دليل الحدوث.
- **المبحث الثاني:** العقل أصل النقل.

الفصل الثالث: المنهج العلمي في ترتيب الأدلة.

وفيه:

- **المبحث الأول:** لا يعلل تقديم الدليل إلا بالقطع أو الرجحان.
- **المبحث الثاني:** تقديم العقل على النقل قادح فيهما معا.

الفصل الرابع: دلالة صريح المعقول على فساد العقل الكلامي.

وفيه:

- **المبحث الأول:** التفويض أو التأويل كمنهج لرفع التعارض.
- **المبحث الثاني:** موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول في إثبات الصفات الفعلية.
- **المبحث الثالث:** موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول في إثبات صفة العلو.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

الفصل الأول

أدلة الشرع العقلية الدالة على ثبوته

وفيه:

- **المبحث الأول:**

أدلة الشرع العقلية الدالة على فطرية المعرفة.

- **المبحث الثاني:**

أدلة الشرع العقلية الدالة على أصول الاعتقاد.

المبحث الأول

أدلة الشرع العقلية الدالة على فطرية المعرفة

من الأصول التي قام عليها منهج ابن تيمية في استدلاله النقلي والعقلي: أن كون الدليل عقليًا أو سمعيًا لا يقتضي مدحًا ولا ذمًا؛ لأنه قد يكون دليلًا عقليًا فاسد المقدمات؛ ما ينتج عنه بطلان النتائج، وقد يكون سمعيًا ضعيف الثبوت؛ فلا يفيد في الاستدلال، وعلىٰ هذا فإن كون الدليل عقليًا أو سمعيًا، إنما هو بيان للطريق الذي به علم، هل هو السمع أو العقل، وبما أن إضافة الدليل إلىٰ السمع أو العقل، إنما هي من باب النسبة؛ فإن الدليل قد يكون عقليًا نقليًا في الوقت نفسه، فإن كونه سمعيًا، يراد به: كونه دليلًا منسوبًا إلىٰ الوحي. وأما كونه عقليًا، فيراد به: أنه متضمن لمقدمات يدل العقل علىٰ صحتها.

واجتماع الاستدلال النقلي العقلي في دليل واحد، مما يثبته النقل والعقل معًا؛ فإن الكثير من النصوص تدل علىٰ أن المتبع للوحي سالك لطريق الهداية قطعًا، وتدل علىٰ أن الدين دين كامل، لا نقص ولا تناقض فيه، كقوله ﷻ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل:٨٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿الم ۝١ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:١-٢]، ولازم القول بتمام الدين، وأن المرء لا يحتاج في شؤون عبادته إلىٰ غير ما جاء به النبي ﷺ: أن يكون الوحي متضمنا للأدلة العقلية

الدالة على ثبوته؛ فإنه لن يكون الشرع ثابتًا كاملًا، متى ما كان محتاجًا إلى استدلال عقلي من خارجه.

وأما دلالة العقل على أن السمع متضمن للدليل العقلي، فاستدلال قائم على قياس الأولى؛ فإن العقل السوي يمنع أن يكون كلام علماء المسلمين مشتملًا على الأدلة العقلية، التي يمكن بها الاستدلال على إثبات الشرع، وصدق النبوة، ثم يكون كلام الله ﷻ، وكلام النبي ﷺ خاليًا من البراهين العقلية الدالة على هذا، بل إن العقل المستقيم، الحاكم بأن بإمكان علماء المسلمين إقامة البراهين العقلية الدالة على أصول الاعتقاد؛ سيحكم بأن اشتمال كلامه ﷻ على الأدلة العقلية، سيكون من باب أولى، وسيحكم بأن إقامة النبي ﷺ لهذه البراهين العقلية؛ سيكون أولى وأحرى من إقامة المتكلمين لها.

وعلى هذا قام منهج ابن تيمية المعرفي، فإنه دائمًا ما يذكر الأدلة النقلية العقلية الدالة على المسائل العقدية، ومن هذا: استدلاله على فطرية المعرفة؛ فإنه يذكر أن النص الشرعي قد أتى دالًا على أن الله ﷻ يخلق الإنسان على الفطرة، قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم:٣٠]، والفطرة التي فُطِرَ الناس عليها، هي المذكورة في تفسير أبي هريرة رضي الله عنه، الذي فسر الآية بأن المولود يولد على الإسلام.

ويدل لصحة تفسيره رضي الله عنه، قوله ﷺ: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل

تحسون فيها من جدعاء، ثم يقول: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم:٣٠]»[1]. فإن الحديث لم يذكر أن إدخال المولود في الإسلام يكون بسبب الوالدين، وإنما ذكر أن الوالدين قد يخرجانه عن الفطرة، ويدخلانه اليهودية، أو النصرانية، أو المجوسية؛ فدل على أن الإسلام هو الأصل الذي يولد عليه المولود، وأما التهويد، والتنصير، والتمجيس؛ فخروج عن الأصل الفطري، وهذا ما يبينه قوله ﷺ: «ما من مولود يولد إلا وهو على الملة»[2]. فإنه نص في كون المولود يولد على الإسلام.

وكون المولود يولد على الفطرة، ويستمر عليها، إن لم يوجد من يخرجه عنها إلى غير دين الإسلام، هو ما فهمه عموم الصحابة ﵃ من النص؛ فإنهم سألوا النبي ﷺ في الحديث الآخر: أرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير؟ فقال ﷺ: «الله إذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين»[3]. فإنه قد أشكل على الصحابة ﵃ حكم هؤلاء؛ فإن الطفل ملحق بوالديه، ووالديه كفار، والنص قد أثبت أنه مولود على الفطرة، والفطرة هي الإسلام؛ ومن هنا حصل الإشكال: هل هو ملحق بوالديه الكافرين، مع أنه قد مات قبل بلوغ سن التكليف، أم هو باق على فطرة الإسلام، مع أنه لم يكلف، ولم يفرد الله ﷻ بالتوحيد؟ فبين ﷺ أن الله ﷻ أعلم بما كانوا عاملين. فمن علم الله ﷻ أنه إذا بلغ أطاع؛ أدخله الجنة، ومن علم منه أن يعصي؛ أدخله النار، وذلك بعد أن يمتحنهم ﷻ يوم القيامة، كما يمتحن سائر أهل الفترات؛ وبهذا تجتمع الأدلة:

---

(١) أخرجه البخاري برقم: (٤٧٧٥) واللفظ له، ومسلم برقم: (٦٩٢٦).

(٢) أخرجه مسلم برقم: (٦٩٣٠).

(٣) أخرجه البخاري برقم: (١٣٨٣) واللفظ له، ومسلم برقم: (٦٩٣١).

الأدلة الدالة على أن أطفال المشركين يمتحنون يوم القيامة، والأدلة الدالة على أنهم يلحقون بآبائهم؛ فإن هذا الإلحاق إنما هو في أحكام الدنيا، وأما أحكام الآخرة، فيعاملون معاملة أهل الفترات.

وهذا النصوص تدل على أن الله ﷻ قد فطر عباده على الإقرار به، وهي فطرة تختص بالإقرار به ﷻ، وليست فطرة عامة، توجب الإيمان بوجود خالق موجد للعالم والكون، بل هي فطرة تدل على أن الله ﷻ هو خالق الكون، وأنه لا خالق غيره؛ ولهذا إذا ذكر الله؛ توجهت القلوب إليه ﷻ؛ لما في الفطرة من معرفته، وإيجاب التوجه إليه ﷻ دون ما سواه، كما لو قيل: الشمس. فإن القلوب تتوجه إلى الشمس المعروفة، ولا تنصرف إلى ما قد يسمى شمسًا، بل إن توجه الفطرة إلى الله ﷻ إذا ذكر لفظه، أعظم من هذا؛ فإن معرفة الناس بالله ﷻ بالفطرة، أعظم من معرفتهم بالبصر للشمس.

يولد الإنسان مفطورًا على مبادئ عقلية بديهية.

وهذه الفطرة الإلهية، عطاء من الله ﷻ إلى كل إنسان، فإنه ما من مولود إلا يولد مفطورًا على الإسلام، بلا توقف على أدلة يتعلمها من خارج فطرته، قال تعالى: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه:٥٠]، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٢-٣]، فالله ﷻ خلق الإنسان مهتديًا إلى طلب ما ينفعه، ودفع ما يضره، فإنه يفطر على الرضاع، فإن تمكن من الثدي؛ فارتضاعه ضروري إذا لم يوجد معارض. فكذلك هو مولود مفطور على الإسلام، فإن لم يصرفه صارف عنه؛ فهو باق على إسلامه حتمًا.

لا يولد العقل البشري حاصلًا على المعارف العقلية النظرية.

وليس المراد بهذا: أنه حين يخرج من بطن أمه يعلم هذا الدين وفرائضه؛ فإن الله تعالى يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا﴾

[النحل:٧٨]. وإنما المراد: أن من الأشياء ما نعلمها بمقتضى الفطرة، ومنها: الإقرار بفطرية المعرفة، فإن لم يحصل ما يصرف الإنسان عن الفطرة، ويصرفه عن دين الإسلام، ويدخله في غيره من الملل، فإن فطرته قادرة على إثبات صحة التوحيد.

وبسبب فطرية الإنسان على هذه المعرفة، لم يكن له أن يعترض على رسل الله ﷺ، إن دعوه إلى الإسلام، قال ﷻ: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم:١٠]. وهذا استفهام إنكاري، بمعنى: ليس في الله ﷻ شك، وأنتم تعلمون ذلك؛ فدل على أنهم فطروا على الإقرار، وإلا فالأمر النظري مستلزم للشك قبل العلم.

وبهذا نعلم أنه لا يصح تفسير الفطرة بأنها ملكة قابلة للإسلام؛ فإنها لو كانت ملكة قابلة للإسلام، لم يكن ثمة فرق في ولادة المولود على الإيمان أو على الكفر؛ فإن الفطرة ستكون – على هذا التفسير – قوة قابلة لهذا وهذا، فإما إلى الإسلام؛ إن حصل المولود المعرفة المكتسبة، التي توصله إلى الإسلام. وإما إلى الكفر؛ إن وجد من يأخذ المولود إلى الكفر بالله ﷻ.

لا يوجد المكن إلا انتفت الموانع المانعة من وجوده.

وليس هذا ما تدل عليه نصوص الوحي؛ فإنها لا تدل على أن المولود قابل للوصول إلى الإسلام، بحسب العوامل الخارجية المؤثرة فيه. وإنما تدل على أن في الفطرة قوة تقتضي المعرفة بنفسها، ولا تحتاج إلى شيء من الخارج، بل المولود مولد على فطرة، توجب الإقرار بوجود الله ﷻ، ووجوب إفراده بالتوحيد، بلا حاجة إلى وجود شرط، بل إلى انتفاء الموانع فقط، فإن انتفى المانع؛ بقي المولود على الإسلام، وإن وجد مانع يحول بينه وبين البقاء

علىٰ دين الفطرة، ويصرفه إلىٰ اليهودية، أو النصرانية، أو غيرهما من الملل والنحل؛ حصل الخروج عن الفطرة.

والقول بفطرية المعرفة، مما يدل عليه العقل أيضًا؛ فإن العقل قد حكم بصحة الشرع فيما أتىٰ به، وأن النقل الصحيح لا يمكن أن يأتي بما يعارض العقل الصريح، وبما أن الشرع قد دل علىٰ أن المولود يولد علىٰ هذه الملة، وعلىٰ فطرة الإسلام؛ فإن العقل دال علىٰ صحة هذا وثبوته. وهذا من حيث الإجمال.

وأما من حيث التفصيل، فإن العقل يحكم بأن حصول المعرفة بالتوحيد، إما أن يكون المولود مفطورًا عليه؛ فيكون قد ولد علىٰ فطرة الإسلام. وإما ألا يكون المولود مفطورًا علىٰ الإسلام. ولو فرضنا جدلًا بأن المعرفة ليست ضرورية في الفطرة، بل هي نظرية فيها، لا تحصل إلا بسبب مرجح، ينبه النفس علىٰ ما يجب عليها أن تتعلمه، فإن هذا شيء يمكن أن يحصل للمرء بخواطر من نفسه، تقتضي تنبيهًا وتذكيرًا؛ فعلم عقلًا أن الفطرة كافية في حصول المعرفة بالله ﷻ، بلا سبب منفصل؛ فكان النقل والعقل يدلان علىٰ فطرية المعرفة.

ومما يبين هذا ويؤكده: أنه يحصل للإنسان من الاعتقادات والإرادات ما يكون حقًا نافعًا تارة، وتارة يحصل له ما يكون باطلًا ضارًا، وترجيح المراد النافع، وتقديمه علىٰ المراد الضار، لا يكون إلا بمرجح، وهذا المرجح إما: أن يقال: إنه مرجح من داخل النفس؛ فظهر أن في الفطرة ما يوجب تحديد الحق ومعرفته. وإما أن يقال: إنه من خارج النفس، وعلىٰ هذا القول فإنه

يجب أن يكون في النفس ما يحدد الحق ويعرفه؛ لأن المرجحات الموجودة خارج النفس قد تتعدد، ويرجح أحدها شيئًا، ويرجح الآخر نقيضه؛ فظهر أنه يجب أن يكون في النفس ما يحكم بصحة هذا، وبطلان الآخر؛ فتعين أن في فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع علىٰ كل تقدير فرض.

وحينئذ فالإقرار بوجود الصانع ومعرفته والإيمان به حق؛ فتعين أن الفطرة مقبلة إليه بذاتها. ومتىٰ ما كان في الفطرة ما يقتضي معرفة الله ﷻ والإيمان به، ويرجح الحنيفية، ووجوب إخلاص الدين لله ﷻ، فإما:

(١) ألا يوجد مقتضاها إلا بسبب منفصل، مثل من يعلمه ويدعوه، وهذا الاحتمال يلزم منه أن يكون موجبها متوقفًا علىٰ مخاطب منفصل دائمًا، فلا يحصل بدون السبب المنفصل علم البتة، ثم هذا السبب المنفصل، محتاج إلىٰ سبب آخر يُعلِمُه، وإلا فإنه لن يصل إلىٰ الحق أبدًا؛ وحينئذ فيلزم التسلسل في المخاطبين، ووجود مخاطبين لا يتناهون، وهذا تسلسل في الفاعلين، وهو ممتنع عقلًا.

التسلسل في الفاعلين ممتنع عقلًا.

(٢) أن يحصل مقتضىٰ الفطرة من معرفة الله ﷻ، وترجيح الحنيفية، بلا سبب منفصل، بل بموجب الفطرة فقط؛ فدل علىٰ أن في الفطرة قوة تقتضي ذلك، وأن ذلك ليس موقوفًا علىٰ مخاطب منفصل.

وبهذا نعلم نقلًا وعقلًا أن الفطرة موجبة للإيمان بذاتها، بلا سبب من الخارج، بل المطلوب: ارتفاع المانع، فإن ارتفع المانع، الذي يحول بين المولود، وبين البقاء علىٰ فطرته؛ فإنه واصل بفطرته إلىٰ الإيمان بوجود الله ﷻ.

وبما أن الإقرار بالله ﷻ بدون إخلاص العبادة له لا يكون نافعًا؛ فلا بد أن يكون في الفطرة مقتض لإخلاص العبادة لله ﷻ. قال ﷺ فيما يرويه عن ربه: «وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا»[1]. وبهذا نعلم أن المولود يولد على المعرفة بالله ﷻ، وعلى إخلاص العبادة له ﷻ.

ومما يبين هذا: أن الشعور والإرادة من لوازم النفس؛ فإنه لا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرةً مريدةً؛ فوجب أن يكون لها مراد تتجه إليه، والمراد إما: أن يكون مرادًا لنفسه. أو مرادًا لغيره. والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى مراد لنفسه؛ لأن تسلسل المرادات لغيرها تسلسل في العلل الغائبة، وهو ممتنع عقلًا؛ فتبين أنه لا بد من إله محبوب مراد لذاته، تألهه القلوب محبة وإجلالًا، خوفًا ورجاءً، وهذا المراد هو: الله ﷻ، الذي دلت الأدلة النقلية والعقلية على أن المولود يولد مفطورًا على الإقرار به، وعلى التوجه إلى عبادته دون ما سواه ﷻ[2].

وعلى هذا نفهم قوله ﷺ: «إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يومًا، ثم علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكًا، فيؤمر بأربع، برزقه، وأجله، وشقي، أو سعيد، فوالله إن أحدكم، - أو الرجل - يعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها غير باع، أو ذراع، فيسبق عليه الكتاب؛

---

(١) أخرجه مسلم برقم: (٧٣٨٦).

(٢) سيأتي – إن شاء الله – مزيد توضيح لدلالة الفطرة على وجوب إفراده ﷻ بالتوحيد، انظر: ص٤٤-ص٤٦ من هذا التقريب.

فيعمل بعمل أهل الجنة؛ فيدخلها. وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة، حتىٰ ما يكون بينه وبينها غير ذراع، أو ذراعين، فيسبق عليه الكتاب؛ فيعمل بعمل أهل النار؛ فيدخلها»(١). ونعلم أن كون الإنسان يولد علىٰ فطرة الإسلام، إنما يدل علىٰ أنه سيصل بفطرته إلىٰ دين الإسلام، إن لم يوجد مانع، يصرفه عن البقاء علىٰ ما كان عليه، ويحول بينه وبين الوصول إلىٰ الإسلام. وأما كونه قد كتب كافرًا، فلا يقتضي أنه لم يولد علىٰ فطرة الإسلام، وإنما يقتضي أنه لا بد أن يكفر، وذلك الكفر هو التبديل والتغيير الواقع في الفطرة، والذي يقع عليها؛ فيحول بين الرجل وبين الموت علىٰ دين الإسلام.

(١) أخرجه البخاري برقم: (٦٥٩٤) واللفظ له، ومسلم برقم: (٦٨٩٣).

المبحث الثاني
أدلة الشرع العقلية الدالة على أصول الاعتقاد

وفيه:

- المطلب الأول: أدلة الشرع العقلية الدالة على التوحيد.
- المطلب الثاني: أدلة الشرع العقلية الدالة على النبوة.
- المطلب الثالث: أدلة الشرع العقلية الدالة على المعاد.

المطلب الأول

أدلة الشرع العقلية الدالة على التوحيد

بما أن الغاية التي من أجلها أرسل الله ﷻ رسوله ﷺ هي: إفراد الله ﷻ بالتوحيد؛ فإن من البديهي أن تكون نصوص الوحي قد اشتملت على الأدلة العقلية الدالة على وجوب تحقيق التوحيد، وهذا ما سيظهر معنا من خلال ذكر بعض الأدلة النقلية العقلية الدالة على هذا، وهي أدلة دالة على وجوب إفراده ﷻ بأنواع التوحيد الثلاثة، التي هي:

❁ النوع الأول: توحيد الربوبية:

إثبات وجود الله ﷻ، وبيان دلالة النقل والعقل على كونه ﷻ الخالق للعالم، من المسائل المركزية في درء تعارض العقل والنقل، والسبب في هذا: أن منشأ القول بتعارض النقل والعقل: توهم وتخيل المتكلمين أن النصوص أخبار محضة، لا تتضمن أي دلالة عقلية تدل على ثبوت الشرع، ما دفع بهم إلى البحث عن دليل عقلي؛ يستدلون به على ثبوت الشرع، وصدق نبوة النبي ﷺ، وما كان منهم إلا أن أثبتوا خالق العالم، مستدلين بدليل الحدوث، ثم أقاموا استدلالاتهم العقدية الأخرى على هذا الأساس، فما كان متسقًا مع دليل الحدوث؛ فهو دليل مقبول، سواء أكان نقليًا أم عقليًا، وأما ما تعارض مع دليل الحدوث؛ فإنه دليل مرفوض، سواء أكان نقليًا أم عقليًا.

وأما منهج ابن تيمية فمنهج مخالف للمنهج الكلامي؛ فإن منهجه ؒ يقوم على أن النقل قد أتى بالبراهين العقلية الدالة على ثبوته؛ وهو بهذا يؤسس

للهدف الرئيس الذي من أجله ألف كتابه: درء القول بتعارض العقل والنقل. فإن قول العقل الكلامي بتعارضهما، قائم على دعوى خلو النص من الدليل العقلي، مع الاعتماد الكلي على دليل الحدوث، فلما وقع التعارض بينهما؛ أوجبوا تقديم العقل على النقل؛ لأنهم يرون - كما سيأتي معنا[1] - أن العقل بمفهومه الكلامي هو الذي دلنا على صحة الشرع وثبوته.

فأراد ابن تيمية أن يظهر تنوع وتعدد الأدلة العقلية النقلية الدالة على أصول الاعتقاد. وقد ذكر ﵀ في كتابه العديد من الأدلة النقلية العقلية، الدالة على توحيد الربوبية، ومنها:

الدليل الأول: دلالة المخلوق على وجود الخالق:

الاستدلال بالمخلوق على وجود الخالق ﷻ، وخلقه للعالم، من الأدلة العقلية المذكورة في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور:٣٥]، فإن الآية تبطل القول بقدم العالم، وتبطل خلق المخلوق لنفسه من العدم، وتبطل خلق المخلوق لمخلوق آخر؛ فكانت دالة على أن الله ﷻ خالق العالم؛ فإنه متى ما كان حدوث المخلوق مشاهدًا معلومًا، وكان حدوث الحوادث بلا محدث ممنوعًا، وكان استقلال الحوادث بإحداث أنفسها، أو إحداث غيرها ممنوعًا؛ فإنه لم يبق إلا الإيمان بأن لها خالقًا أحدثها، هو الله ﷻ، وهذا الاحتمال وإن لم يكن مذكورًا في الآية، إلا أنه من المعلوم بالعقل، كما أنه قد ورد النص عليه في قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا

(١) انظر: الفصل الثاني من هذا التقريب.

تُمۡنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمۡ تَخۡلُقُونَهُۥٓ أَمۡ نَحۡنُ ٱلۡخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨ – ٥٩].

وبهذا نعلم أن دلالة النص على وجود الله ﷻ، وأنه الخالق للعالم، ليست خبرية محضة، محتملة للصدق أو الكذب. بل هي نقلية عقلية، فهي دالة على إثبات خلقه ﷻ للعالم نقلًا؛ لأنها أدلة سمعية. وهي في الوقت نفسه دالة على وجود الله ﷻ وخلقه للعالم بالعقل أيضًا؛ فإنها ذكرت أقسامًا عقلية حاصرة لمنشأ وجود المخلوقات، ثم أبطلتها، ولم يبق إلا القسم الحق، وهو: أن الله ﷻ هو الخالق للعالم بكل ما فيه. بيان هذا:

الاحتمال الأول: أن العدم المحض هو الخالق:

الذهاب إلى أن العدم المحض هو المخرج للمخلوق من العدم إلى الوجود، احتمال باطل شرعًا، ممتنع عقلًا؛ فإن العدم المحض لا وجود له، فكان القول بعدميته مانعًا من القول بصدور الفعل والخلق منه؛ فإن من البديهيات العقلية: أن الفاعل لا بد أن يكون موجودًا وجودًا حقيقيًا، والعدم لا وجود له في الخارج؛ فإن كان وجوده منتفيًا؛ فإن نفي صدور الفعل عنه سيكون من باب أولى.

وبهذا نعلم أنه لا يمكن أن يفسر وجود المخلوق المشاهد في الخارج، بأنه هو بنفسه الموجد لنفسه؛ فإنه كان قبل وجوده عدمًا، فقيرًا محتاجًا إلى من يخرجه من العدم إلى الوجود؛ فامتنع القول بانقلابه من العدم المحض، إلى الخلق والإيجاد.

الاحتمال الثاني: الخلق المتبادل:

المراد بالخلق المتبادل: أن يسهم المخلوق الحادث المعين في خلق شيء من العالم، وهذا الشيء الآخر هو في الوقت نفسه خالق موجد لممكن آخر، والمحصل من هذا: أنه ما من شيء من العالم إلا وهو خالق من جهة، ومخلوق من جهة أخرىٰ. وهذا التنظير الذهني لا يمكن أن يكون تفسيرًا صحيحًا لنشوء الكون؛ فإن الممكن مفتقر إلىٰ ما يحصل به وجوده، وهو عاجز عن خلق نفسه؛ فكان امتناع خلقه لغيره من باب أولىٰ؛ فإنه إذا كان هذا الممكن لا يوجد إلا بعد الممكن الذي سيوجده، وكان الممكن الآخر لا يوجد إلا بعد الممكن الذي سيوجده، وكانت جميع الممكنات عاجزة عن إخراج نفسها من العدم إلىٰ الوجود؛ فإنه لن يوجد أي ممكن، ولكن الممكنات مشاهدة؛ فامتنع تفسير وجود العالم بالخلق المتبادل.

الدور القبلي ممتنع عقلًا.

ولا يصح الاعتراض علىٰ هذا بأن إمكان الممكنات، وكونها قابلة للوجود والعدم، إنما هو في حال النظر إلىٰ الممكن المعين، مجردًا عن بقية الممكنات، وأما عند النظر إلىٰ مجموع الممكنات؛ فإن الحكم يختلف. فإن هذا الاعتراض قائم علىٰ افتراض ذهني، يذهب إلىٰ أن كثرة الممكنات يوجب استغناءها عن الموجد الخالق لها. وليس الأمر كذلك؛ لأن الإمكان حكم عام في الممكنات جميعًا، فإن الممكن من حيث هو ممكن، مفتقر إلىٰ من يخرجه من العدم إلىٰ الوجود؛ ولو افترضنا ممكنات كثيرة، فإن هذا الافتراض لا يوجب أن تكون مستغنية عن الخالق لها، وإنما يدل علىٰ أنها جميعًا ممكنات محتاجة إلىٰ من يخرجها من العدم إلىٰ الوجود.

ثم إن الاجتماع ليس جوهرًا قائمًا بنفسه، بل عرض حادث بحدوث آحاد الممكنات المجتمعة؛ فكان ممكنا بنفسه؛ فظهر أن مجموع العالم ممكن بكل ما فيه، وبان أن مجموع الممكنات مفتقرة إلىٰ مؤثر من خارج العالم، يخرجها من العدم إلىٰ الوجود.

وبهـذا نعلـم أن مـن الممتنـع نقـلًا وعقـلًا: تفسـير وجـود العـالم بالخلق المتبادل.

الاحتمال الثالث: قدم المادة:

من التفسيرات التي قد تُقدَّم لإيضاح كيفية وجود العالم: القول بقدم المادة وأزليتها، مع الذهاب إلىٰ أن هذه المادة قادرة علىٰ إيجاد الحوادث الحادثة فيها. ومناقشة هذا التفسير سيكون من خلال مناقشة الركائز التي قام عليها، والتي يمكن إرجاعها إلىٰ ركيزتين: الأولىٰ: قدم المادة. القول بتسلسل العلل إلىٰ ما لا نهاية.

وأما ما يتعلق بالركيزة الأولىٰ، أي: القول بقدم المادة والطبيعة. فإنه لا يمكن أن تكون ركيزة علمية، يشرح علىٰ أساسها كيفية نشوء العالم ووجوده؛ لأن حال هذه المادة المشاهدة لا يخلو من:

أولاً: أن تكون قابلة للعدم والفناء، بمعنىٰ: أنه سيأتي يوم تنتهي فيه المادة، ولا يبقىٰ لها وجود. وهذا الاحتمال يمنع القول بقدم المادة؛ فإنه متىٰ ما كانت المادة قابلة للعدم؛ فإن هذا يعني أنها ممكنة، والقول بتلازم الحدوث والإمكان مما أجمع عليه العقلاء، سواء أكانوا من أهل الملل، أم من أتباع الفلسفات القديمة، ولم يخالف في هذا إلا ابن سينا، الذي ذهب إلىٰ أن

لا يثبت الشيء بدون لازمه.

الممكن قد يكون قديمًا أزليًا. وقد ذكر ابن رشد أن قوله قول لم يقله أحد من الفلاسفة. وهذا مع أن لابن سينا قولًا يذهب فيه إلىٰ أن القابل للعدم، لا يكون إلا حادثًا، مسبوقًا بالعدم، وعلىٰ هذا فإن الإيمان بفناء العالم؛ موجب للقول بحدوثه؛ وهذا مبطل للقول بقدم المادة.

ثانيًا: أن يقال: إن مادة العالم قديمة أزلية غير قابلة للفناء. وإنكار القول بفنائها، لا يصحح القول بقدمها؛ لأن المنكر لفناء المادة، لم يفسر كيفية وجودها ابتداءً، والقول بالقدم، مع الامتناع عن إيضاح منشأ وجود المادة، لا يعتبر تفسيرًا موافقًا للنقل والعقل؛ فإن النقل يمنع من هذا، ويفسر الوجود علىٰ أساس الخلق من العدم، وأما العقل فإنه يمنع وجود المادة من غير موجد أوجدها.

وهنا نجد أنه قد عاد السؤال الوجودي إلىٰ الظهور: كيف نشأت المادة ووجدت؟ فما زال السؤال مطروحًا، والقائلون بقدم المادة عاجزون عن:

لا يتوقف العلم بمدلول البديهي على إبطال معارضه.

(١) تقديم التفسير العلمي لكيفية الوجود.

(٢) نقض الأدلة النقلية العقلية المفسرة للوجود علىٰ مبدأ الخلق الإلهي للعالم.

ومتىٰ لم يقدم القائلون بقدم المادة، تفسيرًا علميًا مقبولًا، يبين كيفية وجود المادة الأولىٰ، وكيف ظهرت إلىٰ الوجود من غير موجد أوجدها؛ فإن قولهم لا يكون صحيحًا. بل إن القول بقدم العالم، لا يتم إلا إن بطلت الأدلة الدالة علىٰ خلقه وحدوثه، وهي أدلة بديهية لا يمكن نقضها؛ فإن العقل الصريح يمنع من وجود مادة بسيطة لا تركيب ولا شكل لها بلا موجد

أوجدها، بل متىٰ ما وجد العاقل مادة بسيطة، علم أنه لا يمكن أن توجد بلا موجد، فإن كانت المادة الجزئية، لا يمكن أن توجد بلا موجد، فإن منع القول بوجود مادة العالم كله بلا موجد؛ سيكون من باب أولىٰ في الحكم العقلي؛ فكان الإيمان بوجود خالق للكون واجبًا، حتىٰ وإن لم يعلم المسلم المعين الأوجه الدالة علىٰ فساد قول القائل بقدم العالم.

ثم إننا لا نتكلم عن مادة بسيطة، بل نتكلم عن عالم مصنوع، فيه الكثير والكثير من الأنواع والأصناف والحوادث العجيبة، وفيه الكواكب والأفلاك، التي تجري في مجراتها، في نظام بديع؛ ما يمنع من تفسير نشأة العالم بالقدم والصدفة؛ فإنه لا يمكن لنظام العالم ولنواميس الكون أن توجد صدفة، متقنة كل هذا الإتقان، فإن كان القول بقدم المادة البسيطة – سواء أكانت مادة العالم أم مادة جزئية داخل العالم – ممنوعًا في الحكم العقلي؛ فإن منع القول بأن هذا العالم المصنوع في أحسن صنعة، قد وجد بلا موجد؛ سيكون من باب أولىٰ.

وأما ما يتعلق بالركيزة الثانية، والتي قام عليه القول بقدم العالم، أي: الذهاب إلىٰ جواز تسلسل العلل والأسباب إلىٰ ما لا نهاية. فهي أيضًا ركيزة باطلة؛ لأنها ركيزة قامت علىٰ التسليم بقدم المادة، وأنها هي الفاعلة لكل ما هو موجود فيها، وهي بذاتها تنتقل من صورة إلىٰ صورة، وعن طريق هذا التطور وجدت الأنواع المشاهدة في الكون. وليس الأمر كذلك؛ فإن القول بقدمها، ممنوع نقلًا وعقلًا، فكان هذا تجاوزًا لأصل الخلاف، وانتقالًا من البحث في قدم المادة، إلىٰ البحث في كيفية وجود الحوادث فيها، من غير إقامة الأدلة علىٰ قدمها في ذاتها.

ثم إن إسناد حصول المخلوقات، ووضع نواميسها، وتسيير المخلوقات علىٰ وفق سنن كونية مطردة إلىٰ المادة، يزيد القول بقدم العالم ضعفًا، ويبين مناقضته للعقل الصريح؛ فإن من فسر وجود العالم، وتجدد الحوادث والممكنات المخلوقة المشاهدة، علىٰ أنها تطور في هذه المادة؛ لزمه القول باستحالة المادة من صورة إلىٰ صورة، مثال هذا: استحالة المني إلىٰ نطفة، ثم استحالة النطفة إلىٰ علقة، ثم استحالة العلقة إلىٰ مضغة، وهكذا إلىٰ أن يصير إنسانا، ثم يموت؛ فيستحيل ترابًا. وهنا نجد أن المادة الطبيعية – التي زُعم أنها قديمة – قد أخذت في الاستحالة من صورة إلىٰ صورة، وهي في صورتها التالية مخالفة لها في صورتها السابقة؛ فصار المفسر لوجود العالم ونشأته بالقدم، مطالبًا – بالإضافة إلىٰ إيضاح منشأ وجود مادة العالم – بتفسير وجود الحركة في المادة.

كل سبب حادث مخلوق.

ولا بد أن يكون التفسير تفسيرًا علميًا لا يقبل النقض، فإنه لا يصح له أن يُسند الحركة المسببة لوجود المخلوقات والمصنوعات المشاهدة، إلىٰ أسبابها الحية القريبة؛ فإن هذه الأسباب المشاهدة، حادثة بعد العدم، بدلالة المشاهدة؛ فوجب أن تكون لها أسباب أسهمت في وجودها؛ فامتنع الذهاب إلىٰ أن الأسباب القريبة المشاهدة هي منتهىٰ سلسلة وجود الحوادث المشاهد حدوثها، وبما أنه لا بد للحادث المشاهد من سبب، ولا بد للأسباب الحادثة المساهمة في وجوده من أسباب؛ لأن السبب الحادث يمتنع أن يوجد نفسه، وينقلب من العدم إلىٰ الوجود بنفسه، وهذا شيء يقال في السلسلة السببية برمتها؛ فإنه ما من سبب إلا وهو مسبوق بالعدم، ملحوق بالفناء؛ فامتنعت

نسبة الحوادث المشاهدة إلىٰ الأسباب – مهما امتد طول السلسلة السببية – نسبة استقلال بالخلق والإيجاب؛ ووجب إثبات فاعل خالق، أوجد سلسلة الأسباب، وأوجد هذا الحادث المعين، الذي سيكون هو بذاته سببًا في وجود مسبب آخر.

والقول بامتناع نسبة إيجاد وخلق الفعل الحادث إلىٰ الأسباب، هو القول المتسق مع العقل الصريح، المانع من التسلسل، والموجب لوجود بداية لسلسلة الأسباب الفاعلة. وما دل عليه العقل الصريح من القول بامتناع التسلسل في العلل والأسباب إلىٰ ما لا نهاية، هو الذي يدل عليه النقل الصحيح، الدال علىٰ أن الله ﷻ خالق العالم، بما فيه من الأسباب والمسببات، ومنها يخلق مخلوقًا من مخلوق، مثال هذا: خلقه للمطر من البخار، وخلقه للزرع من المطر، وخلقه للثمر من الزرع، وخلقه للعسل مما تخرج الشجر، وخلقه للشفاء من المرض من العسل...

ثم إنه لا يمكن تفسير جميع الحركات الموجودة في العالم، من خلال إرجاعها إلىٰ الأسباب الحية المباشرة؛ فإن في هذا العالم أفلاكًا لا حياة فيها، وهي متحركة سائرة في مجراتها وفق ناموس كوني في غاية الإتقان، وبما أن الأفلاك والكواكب ليست حية قابلة للموت؛ فإنه يمتنع القول بأن تحركها تحرك اختياري إرادي؛ فلزم من حركتها أن تكون حركتها بفعل فاعل منفصل عنها، سخرها وكونها وسيرها في مجراتها، وفق قوانين ونواميس كونية ثابتة.

وثمة أمر آخر، يعجز القائل بقدم العالم عن تفسيره، وهو: العلة الغائية للمتحركات المادية، فإنه لا بد لكل متحرك من غاية وهدف يتحرك طلبًا له،

وتفسير الغاية من خلال ردها إلى المادة والطبيعة ممتنع؛ فإنه لا يخلو:

لا خالق لإرادة الإنسان إلا الله.

(١) أن يكون المتحرك حيًا مريدًا، فإن نسبت العلة الغاية إليه، كان الناسب لها مطالبًا ببيان المحدث الفاعل لتلك التصورات والإرادات الحادثة في نفس كل متحرك حي، فإنها تصورات وإرادات حادثة شيئًا بعد شيء، ما يوجب أن لها فاعلًا أوجدها من العدم. فإن قيل: إن المريد هو المحدث للعلة الغائية في نفسه، وإليه ترجع العلة الفاعلة. قيل: إحداثه للمرادات والغايات المعينة، يحتاج إلى إحداث الإرادة السابقة، وخلقها في نفسه، بحيث تكون إرادة باعثة، تجعله مريدًا بإرادة تفصله عن الجماد غير المريد، ثم إن هذه الإرادة الحادثة لا بد لها من مُحدِث، ومهما امتدت سلسلة الإرادات الصادرة عن المخلوق المريد، فإنها حادثة؛ لأنه هو حادث بذاته؛ فظهر أنه لا بد لإرادة المريد الحادث من شيء من خارج نفسه، يجعله مريدًا لكذا أو كذا.

(٢) ألا يكون المتحرك حيًا مريدًا، كالشمس والقمر وسائر الكواكب، وهنا يقال: ما المحرك لها في هذا النظام الكوني الدقيق؟ وإلى أين تسير الطبيعة؟ وما المحدد لغاياتها النهائية؟ مع أنه يمتنع نسبة الإرادة والغاية إليها؛ فإنها ليست حية متحركة بالإرادة.

فظهر أن تفسير نشوء العالم، من خلال الذهاب إلى القول بالقدم، تفسير عاجز عن الإجابة عن أسئلة وجودية لا بد من الإجابة عليها، وهي: كيف نشأت مادة العالم؟ وإلى أين تنتهي سلسلة العلل الفعلية؟ وما منشأ العلل الغائية؟

الاحتمال الرابع: الإيمان بوجود الخالق ﷻ:

بعد أن عرفنا أنه يمتنع تفسير وجود العالم من خلال القول بخلق المخلوقات لنفسها. ويمتنع تفسير نشوء الكون بالخلق المتبادل. ويمتنع تفسير وجوده من خلال القول بقدم المادة، وأنه لا بداية للعالم. فإنه لا يوجد تفسير صحيح لنشوء العالم، يجمع بين كونه مقبول نقلًا وعقلًا، إلا تفسير الوجود بالخلق، فالله ﷻ هو خالق العالم، الذي خلقه بمشيئته وإرادته وقدرته ﷻ، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢]، فالله ﷻ الموجد والمكون للكون من العدم، وكل ما سواه ﷻ مخلوق حادث بعد أن لم يكن، وهذا الاستدلال يقوم علىٰ مقدمتين معلومتين بالضرورة، وهما:

(١) حدوث الحوادث المدركة بالحواس الخمس.

(٢) امتناع التسلسل إلىٰ ما لا نهاية.

لا يمكن القدح بالنظريات في الضروريات.

وعلىٰ هاتين المقدمتين يقوم استدلال عقلي متين، متفق مع ما هو مركوز في الفطر السوية، من الإيمان بوجود الله ﷻ، وخلقه للكون، ويقدم تفسيرًا علميًا لوجود العالم علىٰ مبدأ الخلق من العدم، في مقابل الفرضيات الذهنية، التي قد تسعىٰ لتفسير وجود الكون تفسيرًا نظريًا، لا يقوم علىٰ قاطع نقلي أو عقلي، وإنما يقوم علىٰ نظريات لا يمكن أن تكون صالحة للقدح في الضروريات، الدالة علىٰ أنه ﷻ هو الخالق للعالم.

ومما يدل علىٰ أن القول بالخلق من العدم، من العلوم الضرورية: أن بني آدم قد أقروا بخلق العالم وحدوثه، إقرارًا من غير تواطؤ، بل إن المسلمين وأهل الكتاب وغيرهم من أهل الملل والنحل يؤمنون بأن العالم مخلوق،

ولا يخرج عن الإيمان بخلق العالم، ويدخل في الإلحاد العام، إلا من انتكست فطرته، وفسدت مصادر المعرفة عنده؛ فكانت البرهنة له علىٰ خلق العالم ووجوده، من الأمور المتعذرة؛ لأن غاية البرهان أن ينتهي إلىٰ المقدمات الضرورية، المعلومة بالحواس الخمس، أو المقدمات المعلومة بالضرورة العقلية، فإذا وقع الشك في المقدمات المعلومة بالضرورة، سواء أكانت ضرورة حسية أو عقلية؛ انقطع طريق النظر والبحث؛ فإنه إنما يخاطب بالبرهان من آمن بمقدمات علمية، يُمَكِّنُهُ النظر فيها من العلم بغيرها، وأما من كان شاكًا في المعارف المدركة بالحواس الخمس، أو كان شاكًا في المقدمات العقلية المعلومة بالضرورة؛ فإن طريق البحث والوصول معه إلىٰ الحقيقة قد انقطع.

لا يتوقف المعلوم القطعي على نفي المعارض.

بيان هذا: أن انقطاع الخصومة، والوصول إلىٰ الحق في المسائل المتنازع فيها، إنما يحصل إن ردت المقدمات النظرية إلىٰ مقدمات بديهية، معلومة بالضرورة، متفق عليها من الكل. وعلىٰ هذا فإن من شكك في العلوم الضرورية، سواء شك في المعارف المعلومة بالحواس الخمس، أو شك في أن المسبب لا يوجد إلا بسبب، لم يصح أن يبحث معه فيما يدل علىٰ صحتهما؛ فإنه قد أنكر دلالة الحس، وأنكر دلالة العقل؛ وأصبح أسيرًا للوساوس، متعلقًا بالحجج السفسطائية، ومن وصل إلىٰ هذا، فقد وجب عليه الانتهاء عما وقع فيه، مع الرجوع إلىٰ التصديق بما تدل عليه الحواس، وتدل عليه المقدمات العقلية الضرورية، من أن العالم حادث، وكل حادث لا بد له من خالق، فإن فعل هذا، ورجع في معرفته إلىٰ الإيمان بما تدل عليه الحواس، وبما يدل عليه قانون السببية؛ فإنه سيؤمن بخالق العالم، وحدوثه بعد أن لم يكن، وسيكون إيمانه إيمانا قائمًا علىٰ قضايا يقينية ضرورية، وقيامه علىٰ

مقدمات ضرورية، يجعل المؤمن بها في حل من الرد على شبهات القائلين بقدم العالم؛ فإن العلم بمدلول المقدمات البديهية، لا يتوقف على نفي المعارض؛ فإنه لو توقف العلم الضروري على انتفاء المعارض، لم يعلم أحد شيئًا، لأن ما يخطر بالقلوب من الشبهات المعارضة لا نهاية له.

وأما من زاغ عن هذا المنهج المعرفي؛ فإنه قد يقع أسيرًا للشبهات المشككة في وجود الله ﷻ، وفي خلقه للعالم، قال ﷺ: «لن يبرح الناس يتساءلون، حتى يقولوا: هذا الله خالق كل شيء، فمن خلق الله»[(١)]. ولا شك أن هذا السؤال سؤال فاسد؛ فإن من المعلوم بالضرورة لكل من سلمت فطرته من بني آدم، أنه لو كان له ﷻ خالق؛ لكان مخلوقًا لا خالقًا، وهكذا يستمر السؤال والتساؤل، من خلق ومن خلق؛ فتكون النتيجة: الشك في العلوم الضرورية المعلومة بالحواس، والمعلومة بالمقدمات العقلية الضرورية، من أنه لا بد من خالق، يوجد ويخلق جميع الحوادث.

فأمر النبي ﷺ العبد بقطع التسلسل، فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق، أخرجها من العدم إلى الوجود، معلوم الامتناع بالضرورة، وكونه ﷻ هو الخالق للكون، يمنع أن يكون ﷻ مخلوقًا، بدلالة صريح العقل، وقد يعبر عن هذا القانون العقلي بـ: الثالث المرفوع. فإن الشيء لا بد أن يتصف بأحد الصفتين المتناقضتين، ولا ثالث لهذا، فإما أن يكون الموجود خالقًا. وإما أن يكون مخلوقًا. ولا ثالث لهذين الاحتمالين؛ فظهر أن الإيمان بأنه ﷻ الخالق؛ مانع من السؤال عمن خلقه.

(١) أخرجه البخاري برقم: (٧٢٩٦) واللفظ له، ومسلم برقم: (٣٦٠).

فكان أمر النبي ﷺ بالانتهاء عن الاسترسال مع الوساوس، دالًّا على كمال الشرع، وموافقته للعقل؛ فإنه أتى بالأدلة العقلية الدالة على خلق العالم. وأتى بالزجر عن الركون إلى الوساوس المشككة في العلوم الضرورية، سواء أكانت معارف معلومة بالحواس الخمس، أم كانت علومًا ضرورية معلومة بالقوانين العقلية، كقانون السببية، فإن العقل يقطع بأن الأسباب المتسببة في وجود الحوادث، لا بد أن تنتهي إلى فاعل لها، هو الذي أوجدها من العدم.

والإيمان بوجود الخالق ﷻ لا يتعارض مع الإيمان بقانون السببية، فإن من سننه ﷻ أن يخلق المخلوقات بعضها من بعض، وهذه الأسباب ليست خالقة للمسببات من العدم، بل الله ﷻ هو خالق السبب والمسبب، وقد شاءت حكمته ﷻ ألا يخلق السبب مستقلًّا بوجود المسبب، بل كل سبب محتاج إلى أسباب أخرى، تعاونه في وجود المسبب، ومحتاج إلى دفع الموانع المانعة من وجود المسبب، فشعاع الشمس لا يحصل إلا مع وجود جسم قابل له، ينعكس عليه؛ فصار لوجوده سببان: الشمس، والجسم المقابل له. ثم قد يكون له مانع، كالسحاب الذي يحول بين الشمس وبين ما يقبل الشعاع، وكالخسوف؛ فإنه مانع من وصول أشعة الشمس إلى الأرض، والله ﷻ خالق العالم بكل بما فيه من أسباب وموانع.

وهكذا في بقية الأسباب، فإنه لا يوجد سبب يستقل بإيجاد مسبب ما، فإن الرجل لا يقدر على إيجاد الولد، إلا بشرط الزواج، وكذلك المرأة، لا تقدر على إيجاد الولد، إلا بشرط الزواج، ثم قد يحصل الزواج، ويوجد المرض المانع من وجود الولد، وقد يحصل الزواج، ويرتفع المرض المانع من وجود

الولد، ومع هذا فإن الولد لا يوجد؛ لأنه ﷻ لم يشأ أن يخلقه.

وبما أنه لا يوجد سبب يستقل بوجود المسبب؛ فإنه لا يكون شيء من المخلوقات ربًا لشيء من المخلوقات ربوبية مطلقة؛ إذ رب الشيء: من يربه مطلقًا من جميع جهاته، وليس هذا إلا لله رب العالمين؛ ولهذا نهي عن إضافة الرب إلىٰ المكلفين، كما قال ﷺ: «لا يقل أحدكم: اسق ربك، أطعم ربك، وضئ ربك»[1]. بخلاف إضافته إلىٰ غير المكلفين، كقول النبي ﷺ لمالك بن عوف الجشمي: «أرب إبل أنت أو رب غنم»[2]. فإنه ليس في هذه الإضافة ما يقتضي عبادة هذه الأمور لغير الله ﷻ، فإن الشرك لا يمكن فيها، فإن الله ﷻ فطرها علىٰ أمر لا يتغير، بخلاف المكلفين، فإنهم يمكن أن يقع منهم الشرك؛ فمنع من الإضافة في حقهم؛ تحقيقًا للتوحيد.

❁ الدليل الثاني: دليل التمانع:

بعد أن عرفنا أنه لا يمكن لا نقلًا ولا عقلًا أن يفسر نشوء العالم والكون بالصدفة، أو بالخلق المتبادل، أو من خلال القول بقدم العالم والطبيعة. فقد بقي أن نناقش إسناد وجود العالم إلىٰ أكثر من فاعل موجد، وهي قضية أتىٰ إبطالها نقلًا وعقلًا، في النص المانع من وجود أكثر من إله خالق، وهو ما عرف بدليل التمانع، القائم علىٰ: الاستدلال بما نشاهده من وحدة العالم، وانسجام واطراد نواميسه وقوانينه، علىٰ أن خالقه وموجده واحد، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون:٩١].

---

(١) أخرجه مسلم برقم: (٦٠١٤).

(٢) أخرجه الإمام أحمد برقم: (١٧٢٢٨).

فالمفعول الواحد لا يمكن أن يكون مخلوقًا لخالقين على سبيل الاستقلال؛ لأن الخلق مستلزم لإخراج المخلوق من العدم إلى الوجود، ولو افترضنا أن المخلوق مخلوق من خالقين؛ فإن معنى هذا: أنه قد أخرجه من العدم إلى الوجود خالقان؛ فلزم الجمع بين النقيضين: نسبته إلى أحدهما نسبة استقلال في الإخراج من العدم إلى الوجود، مع نسبته إلى الآخر نسبة استقلال في الإخراج من العدم إلى الوجود. وهذا ما يمنعه النقل والعقل، فإنهما يدلان على أن المخرج للمخلوق من العدم إلى الوجود، رب واحد، وأما غيره ﷻ فلا يمكن أن يكون خالقًا للمفعول، وإنما هو سبب من أسبابه، مثال هذا: المطر، فإنه سبب من أسباب إخراج الزرع، ولكنه ليس خالقًا للزرع، بل هو والزرع والمطر من مخلوقاته ﷻ.

متى تكون القسمة العقلية حجة؟

وفي إبراز الدلالة العقلية لهذه الآية، على أن خالق العالم واحد لا إله إلا هو، نجد ابن تيمية يؤكد على أن دليل التمانع قد أقام احتمالات عقلية شاملة، تتناول وضع العالم وما سيكون عليه، لو كان له أكثر من خالق، وقام بإبطال ما كان منها باطلًا؛ فبطلت جميعًا، وبطلان الاحتمالات الباطلة جميعًا، مبين لصحة القول بأنه لا خالق ولا رب للكون إلا الله ﷻ.

بيان هذا: أنه لو افترضنا وجود أكثر من رب لهذا العالم؛ فإن الحال لا يخلو من أحد الاحتمالات التالية:

الاحتمال الأول: ألا يحصل مرادهما جميعًا:

وهو احتمال باطل؛ فإنه إذا لم يحصل مراد واحد منهما؛ لما كان أيٌّ منهما ربًا فاعلًا؛ لأن العاجز لا يكون ربًا. ثم إنه لو لم يحصل مراد أيٍّ منهما؛

لما وجد شيء من الممكنات، وهي موجودات يشاهد حدوثها؛ فدل وجودها على وجود الفاعل لها؛ فبطل هذا الاحتمال.

الاحتمال الثاني: أن يحصل مرادهما جميعًا:

القول بحصول مرادهم جميعًا احتمال باطل؛ لأنه مستلزم للجمع بين النقيضين، بيان هذا: أنه قد يريد أحدهم أمرًا ما، ويريد الآخر نقيضه، مثال هذا: أن يريد أحدهما حياة زيد. ويريد الآخر موته. فلو حصل مرادهما جميعًا؛ للزم اجتماع النقيضين: حياة زيد وموته. واجتماع النقيضين ممتنع عقلًا؛ فعلمنا أن هذا الاحتمال باطل.

فإن قيل: إن إرادتهما لن تختلف؛ فلا يكون القول بوجود ربين قادرين مريدين مستلزمًا للجمع بين النقيضين. قيل: إن قدر أنه يجب اتفاق إرادتهما، كان ذلك دالًا على عجزهما؛ فإنه إذا لم يجز أن يريد أحدهما ويفعل إلا ما أذن له الآخر في فعله؛ كانت إرادة كل منهما معلقة على إجازة أحدهما للآخر في الفعل، ومن كان كذلك لم يكن ربًا؛ لأن من لوازم كون الرب ربًا: أن تكون قدرته نافذة في كل شيء؛ فبطل هذا الاحتمال.

فإن قيل: يمكن وجود ربين مريدين قادرين، يريد كل منهما شيئًا لا يتناقض مع مراد الآخر، مثال هذا: أن يريد أحد الربين موت زيد، ويريد الآخر حياة عمرو. قيل: هذا ممتنع؛ فإنه يلزم منه نقص كل منهما، فإنه وإن لم يكن أيٌّ منهما مانعًا للآخر من فعل مراده، إلا أن كلًا منهما عاجز ولا بد؛ فإنه لو كان كلًا منهما تام القدرة؛ لجاز له أن يريد موت من شاء الآخر حياته، وهكذا الإله الآخر، لو كانت قدرته تامة؛ لجاز أن يريد نقيض ما يريد الرب

الآخر؛ فظهر أن تعليق حصول مراد الربين بعدم التناقض في إرادتهما، موجب للقول بنقص قدرة وإرادة كلّ منهما؛ فإن القادر لا يكون تام القدرة إلا إن كان قادرًا علىٰ الضدين، يفعل كلًا منهما بمشيئته، وإذا فعل أحدهما لم يكن عاجزًا عن فعل الآخر، وإنما اختار بمشيئته فعل أحد النقيضين، وهذا ما لم يحصل هنا، فإن كلًا منهما إنما كان قادرًا علىٰ الضدين في بعض العالم، بشرط ألا يريد الآخر نقيضه؛ ما يوجب أن يكون كلٌّ منهما عاجزًا، لا تنفذ قدرته وإرادته في كل العالم؛ فعلمنا بطلان هذا.

ثم فإن قيل: إن الربين الخالقين كاملان، ومن كمالهما أن تنفذ وتمضي إرادة كلٌّ منهما في شيء من العالم، وهو بذاته لم يرد أن تنفذ وتمضي قدرته في مخلوقات الرب الآخر؛ فلم يكن أيٌّ منهما ناقصًا، بل كان تاركًا لما ترك بإرادة ومشيئة. قيل: إذا اتفقا علىٰ التمييز بين مفعولاتهما، وأن يفعل هذا شيئًا لا يريد الآخر نقيضه؛ فإن مفعول هذا سيكون متميزًا عن مفعول هذا، وهذا معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون:٩١]، وذهاب كل إله بما خلق، يوجب حاجة مخلوق هذا الإله إلىٰ مخلوق هذا الإله، وهذا يوجب القول بعجز كل منهما؛ فإنه لو كان كلٌّ منهما قادرًا مستقلًا بالفعل؛ لما كانت مخلوقاته محتاجة إلىٰ شيء مما خلقه الرب الآخر، والقول بحاجة مخلوقات الرب ﷻ إلىٰ شيء ليس من مخلوقاته، باطل بدلالة المشاهدة؛ فإنا نشاهد العالم من حولنا، متماسك متسق، لا يحتاج إلىٰ شيء من خارجه؛ فدلتنا ضرورة العقل والمشاهدة علىٰ أنه يمتنع أن يكون للعالم أكثر من خالق.

فإن قيل: إن العالم المشاهد لم يحتج إلىٰ شيء من خارجه؛ لأنه مخلوق

لرب واحد، وهذا الرب قد خلقه غنيًا عن العوالم الأخرىٰ، وهذا لا يمنع أن تكون العوالم الأخرىٰ مخلوقة لرب آخر، خلقها غنية عن عالمنا نحن. قيل: إن الأدلة النقلية والعقلية دالة علىٰ أنه لو كان للكون بمجموعه أكثر من خالق؛ فإنه لا بد أن يعلو بعضهم علىٰ بعض؛ فإن جواز تمانعهم مبني علىٰ جواز اختلاف إرادتهم، واختلاف إرادتهم من لوازم كون كل منهم قادرًا مريدًا بذاته، فلو كان هناك أكثر من رب، يخلق كل رب عالمًا من العوالم؛ لكان كل رب حريصًا علىٰ مغالبة الرب الآخر، وسلبه ما خلقه من العالم، قال تعالىٰ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء:٤٢]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون:٩١]، فلما لم يحصل الابتغاء، ولم يعلُ بعضهم علىٰ بعض، بل كان العالم الذي نحن فيه متسقًا منسجمًا متجانسًا في خلقه وسننه الكونية؛ علمنا أنه لا يوجد للكون إلا رب واحد، هو الله ﷻ؛ فبطل القول بإمكانية وجود أكثر من خالق؛ فإنه لو كان للكون خالقان؛ لما اتسق نظامه، قال تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:٢٢].

الاحتمال الثالث: أن يحصل مراد واحد فقط:

بعد أن عرفنا أن القول بوجود أكثر من رب خالق، لا يتحقق مراد واحد منهما، ممتنع نقلًا وعقلًا. كما يمتنع نقلًا وعقلًا الذهاب إلىٰ تحقق مرادهما جميعًا. فلا بد من الإيمان بأن للعالم ربًا واحدًا؛ لأن العالم حادث، والحادث الممكن لا يوجد إلا بموجد، فالخالق للعالم هو الله ﷻ ولا خالق غيره، والحافظ للعالم هو الله ﷻ، ولا حافظ غيره، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر:٤١].

النوع الثاني: توحيد الألوهية:

إفراد الله ﷻ بالعبادة، هو العلة التي من أجلها خلق الله ﷻ المكلفين، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]. وعلىٰ وجوب إفراده ﷻ بالعبادة، يدل الدليل النقلي العقلي، ومن هذه الأدلة:

الدليل الأول: الميثاق:

من الأدلة الدالة علىٰ وجوب إفراد الله ﷻ بالعبادة: آية الميثاق، قال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف:١٧٢-١٧٣]. فإن الله ﷻ قد أخذ الميثاق علىٰ بني آدم، بأنه ﷻ ربهم الذي خلقهم، وأنه لا يستحق العبادة غيره ﷻ، فأقروا بما أخذ عليهم الميثاق به، إقرارًا لا نعلم كيفية حصوله؛ فإن أخذ الميثاق كان في عالم الغيب، الذي تختلف أحكامه عن عالمنا هذا.

ومع عدم العلم بكيفية هذا الميثاق، إلا أن النقل والعقل دالان علىٰ وقوعه بالفعل، أما دلالة النقل؛ فلأن النص الدال علىٰ الميثاق إما آية قرآنية، أو حديث نبوي صحيح. وأما دلالة العقل علىٰ وقوع الميثاق فعلًا؛ فلأن العقل قد آمن بكل أخبار الشرع، وآمن أنه لا يمكن أن يكون فيها ما هو مخالف للعقل، وآمن بأنه لا يمكن أن يكون فيها ما هو كذب، وعلىٰ هذا فإن تصديق الخبر الدال علىٰ الميثاق، مما يحكم العقل بوجوبه.

وقد كان هذا الميثاق ميثاقًا عامًا، فما من إنسان إلا وقد أشهد علىٰ نفسه؛

فأقر بأن الله ﷻ هو ربه، قال تعالىٰ حاكيًا هذا: ﴿بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾. فكان الكل مقرًا معترفًا بربوبيته ﷻ.

وكما أن الميثاق دال علىٰ إقرار الإنسان بربوبيته ﷻ، فإنه دال في الوقت نفسه علىٰ أنه قد أقر بالألوهية، ووجوب إفراده ﷻ بالعبادة، قال تعالىٰ: ﴿أَوۡ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشۡرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبۡلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةٗ مِّنۢ بَعۡدِهِمۡۖ أَفَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ﴾ [الأعراف:١٧٣]. فإن الآية دالة علىٰ بطلان احتجاج المشركين بما كان عليه الآباء؛ فدل علىٰ أنهم قد خرجوا إلىٰ الحياة، مفطورين علىٰ شيء مخالف لما فعله الآباء من الشرك؛ فدل علىٰ أن المولود يولد علىٰ الملة، وأن الله ﷻ خلق خلقه حنفاء، وخروج بعض الناس عن هذه الفطرة، لا يمنع من كون الخلق ولدوا مفطورين علىٰ الحنيفية، وإنما يدل علىٰ أنهم خرجوا من الفطرة والحنيفية؛ باجتيال الشياطين لهم.

وكون الإنسان يولد مفطورًا علىٰ التأله والتعبد، لا يعني أن مطلوب النفس مطلق التأله، لا مألوهًا معينا؛ فإن المراد إما:

أن يراد لنوعه، وذلك مثل: إرادة العطشان للماء، والسغبان للطعام، فالإرادة هنا لم تتعلق بشيء معين، فإذا حصل عين من النوع؛ حصل مقصود المريد.

وإما أن يكون مرادًا لذاته، والمراد لذاته لا يكون نوعًا؛ لأن أحد النوعين ليس هو الآخر، فلو كان هذا المعين مرادًا لذاته؛ للزم ألا يكون الآخر مرادًا لذاته، وإذا كان المراد لذاته هو القدر المشترك بينهما؛ لزم أن يكون ما يختص به أحد النوعين ليس مرادًا لذاته، وإذا لم يكن ما يختص به أحدهما مرادًا لذاته؛ لزم أن يكون ما يختص به كل منهما ليس مرادًا لذاته، والكلي لا وجود له في الأعيان إلا معينا، فإذا لم يكن في أنواع المخلوقات الموجودة ما هو مراد

لذاته، فلا يكون فيها ما يجب أن يألهه أحد، فضلًا عما يجب أن يألهه كل واحد؛ فتبين أنه لا بد من إله خالق، هو المحبوب لذاته من كل حي، ومن الممتنع أن يكون هذا غير الله ﷻ؛ فعلم أن كل مولود ولد على محبته ومعرفته ﷻ.

ومما يبين هذا: أن النعمة المطلقة لا تحصل إلا بمعرفة الحق وإتباعه، وإذا كان كذلك، وكان الإنسان محتاجًا إلى معرفة الحق وإتباعه؛ لتحصل له النعمة المطلقة، فإن فطرته إما:

(١) أن تكون مقتضية لمعرفة الحق دون العمل به. وهو باطل؛ فإن اليهود عندهم نوع من المعرفة بالحق، لكن بلا عمل به، بل مع بغض له ونفور عنه واستكبار، والنص دال على أن المرء قد يخرج من فطرته إلى اليهودية؛ فعلمنا أن معرفة الحق بلا عمل ليست هي الفطرة التي يفطر عليها المولود.

(٢) أن تكون فطرته مقتضية للعمل دون معرفة الحق. فيلزم أن يستوي في الفطرة إرادة الخير النافع والشر الضار دائمًا؛ إذا استوت الدواعي الخارجة، وهو خلاف مدلول النص؛ فإنه يدل على أن المرء قد يخرج من فطرته إلى النصرانية، والنصارى يعملون بلا علم؛ فعلمنا أن اقتضاء العمل بلا علم ليس الفطرة التي يفطر عليها المولود.

(٣) ألا تكون مقتضية لواحد منهما؛ فيلزم أن يستوي في الفطرة الصدق والكذب، والاعتقاد الحق والفاسد، وإرادة ما ينفعها وإرادة ما يضرها، وهذا خلاف ما يعلم بالحس الباطن والظاهر وبالضرورة، بل هو خلاف النص؛ فإن النص دال على أن المرء قد يخرج من فطرته إلى المجوسية

أو غيرها من الوثنيات، التي لا صلة لها بالوحي جملة وتفصيلًا؛ فعلمنا أن المولود لا يولد علىٰ شيء من هذا.

(٤) أن يولد مفطورًا علىٰ الحنيفية، المتضمنة لمعرفة الحق والعمل به. وهو الشيء المتعين؛ لأن النص يدل علىٰ أن المرء لا يولد علىٰ اليهودية؛ فبطل الاحتمال الأول. ويدل علىٰ أن المرء لا يولد علىٰ النصرانية؛ فبطل الثاني. ويدل علىٰ أن المولود لا يولد علىٰ الوثنية؛ فبطل الثالث. وهذا يقتضي أن في نفس الإنسان ما به يعرف التوحيد، ويعلم بطلان الشرك؛ فإنه إذا كان قد أخذ عليه الميثاق قبل ولادته، فشهد وأقر بأن الله ﷻ وحده هو ربه، ثم ولد علىٰ فطرة دالة علىٰ التوحيد، ناهية عن الشرك؛ كان الواجب عليه أن يوحد الله ﷻ، ويفرده بالعبادة.

وكون الإنسان قد أخذ عليه الميثاق، ألا يعبد إلا الله ﷻ، ثم مع الميثاق هو مولود علىٰ الفطرة والحنيفية، لا يناقض قوله ﷻ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء:١٥]. فإن الرسول ﷺ إنما دعا الناس إلىٰ ما أقروا به عندما أخذ عليهم الميثاق، وإلىٰ ما فطروا عليه؛ فكان ﷺ داعيًا ومذكرًا بما أخذ عليه الميثاق، وبما فطر عليه الإنسان، من وجوب إفراده ﷻ بالتوحيد. ثم إن الآية لا تدل علىٰ انتفاء الميثاق، أو انتفاء الخلق علىٰ فطرة الإسلام، وإنما تدل علىٰ انتفاء التعذيب الأخروي عمن لم يسمع بالرسول ﷺ، كأهل الفترة، ونفي العذاب عن أهل الفترة ومن في حكمهم، وكونهم يمتحنون في الدار الآخرة، لا يدل علىٰ أنه لم يؤخذ عليهم الميثاق، ولا يدل علىٰ أنهم لم يولدوا علىٰ الفطرة، وإنما يدل علىٰ أنه ﷻ بمنه وكرمه لا يعذب إلا من كفر بعد أن تقوم عليه الحجة الرسالية.

الدليل الثاني: الاستدلال بكماله ﷻ على وجوب إفراده بالعبادة:

من الأدلة النقلية العقلية الدالة على توحيد الألوهية: الاستدلال بكماله ﷻ على وجوب إفراده بالعبادة، فإن من أقر بأنه ﷻ خالق العالم؛ فإنه سيقر بأنه ﷻ موصوف بالكمال؛ فإنه يمتنع عقلًا أن توجد صفات الكمال المشاهدة في العالم، من خالق لا يتصف بالكمال، وبما أنه ﷻ موصوف بالكمال، ولا كامل كمالًا مطلقًا إلا هو ﷻ، وأما الممكنات فالكل حادث مخلوق بعد العدم، ملحوق بالفناء؛ فإن العاقل لن يعبد غير الكامل ﷻ، فإنه مهما كان المخلوق موصوفًا بالكمال، فإنه حادث بعد العدم، ملحوق بالفناء، بل قد يكون مبعوثًا ليوم الحساب؛ فامتنع نقلًا وعقلًا أن يقوم الإنسان العاقل بعبادة مخلوق مثله، مهما كان صلاح هذا المخلوق.

الدليل الثالث: الاستدلال بنقص المعبودات من دون الله ﷻ:

من الأدلة التي يستدل بها ﷻ على بطلان الشرك: بيان حال المعبودات من دون الله ﷻ، وما فيها من نقص، فإن نقصها يمنع من القول بألوهيتها؛ لأن الإله لا يكون إلهًا إلا إن كان كاملًا كمالًا مطلقًا لا نقص فيه، قال تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [الأحقاف:٤]. فإن الآية قد أبطلت عبادة كل من عبد من دون الله ﷻ، إبطالًا عقليًا؛ فإنها ذكرت ما في هذه المعبودات من نقص، وأنها مخلوقة مملوكة، وليس لها من الأمر شيء؛ فكان العاقل مبتعدًا عن الوقوع في الشرك، آنفًا من التذلل والخضوع تعبدًا لمخلوق مثله، وهذا إثبات للتوحيد، وإبطال للشرك في الألوهية بالطريق السمعي أولًا، ثم بالطريق العقلي ثانيًا.

ونظيره قوله ﷻ: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَمْ ءَاتَيْنَٰهُمْ كِتَٰبًا فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَتٍ مِّنْهُ ۚ بَلْ إِن يَعِدُ ٱلظَّٰلِمُونَ بَعْضُهُم بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا﴾ [فاطر:٤٠]. فمن عرف أن المخلوق لا يمكن أن يكون غنيًا عن خالقه، بل جميع الخلق فقراء إليه ﷻ، بل إن كل إنسان حي صالح فهو متأله بنفسه، عابد لله ﷻ؛ فوجب ألا يكون في الموجودات من يستحق العبادة، حتىٰ وإن كان من جملة الصالحين؛ لأن الصالح عابد لله ﷻ، وتوجيه العبادة له، يجعله عابدًا معبودًا في الوقت ذاته، وهو ممتنع نقلًا وعقلًا؛ فإن كون الموجود إلهًا من وجه، عابدًا من وجه آخر، جمع بين النقيضين.

۞ النوع الثالث: توحيد الأسماء والصفات:

أثـر العقـل الكلامـي في نظـرة المتكلمـين إلـىٰ العقيـدة الإسـلامية تـأثيرًا عظيمًـا، إلا أن التـأثير الأكـبر ظهـر جليًـا في توحيـد الأسـماء والصـفات، علـىٰ خـلاف بـين المتكلمـين في مـدىٰ تـأثير دليـل الحـدوث في إيمـانهم بالأسـماء والصفات.

ونظرًا لعظم هذا التأثير؛ فقد خصصنا الفصل الرابع لمناقشة أثر العقل الكلامي علىٰ نظرة الفرق الكلامية إلىٰ توحيد الأسماء والصفات.

المطلب الثاني

أدلة الشرع العقلية الدالة على النبوة

يقوم الإيمان بالدين الإسلامي على اتباع النبي ﷺ، رسول الله ﷻ إلى المكلفين جميعًا، إنسهم وجنهم، عربهم وعجمهم، وهذا الإيمان الواجب، له من الأدلة ما يدل عليه. وهذا ما تبين جليًا في المطلب السابق؛ فإن فيه من ذكر الأدلة النقلية العقلية ما فيه دلالة كافية على ثبوت التوحيد.

والإيمان بصدق الرسالة، يأخذ الحكم نفسه؛ فإن الرسول ﷺ قد أتى بالأدلة العقلية، الدالة على أنه رسول الله ﷻ حقًا.

وكون العقل دالًا على صدق نبوة النبي ﷺ، ليست بالقضية الخلافية بين المسلمين، وإنما الخلاف في تحديد الدليل العقلي الدال على صدق النبوة، فبينما آمن أهل السنة والجماعة بأن ما أتى به النبي ﷺ كاف في استخلاص أدلة عقلية دالة على صدق نبوته ﷺ. ذهب العقل الكلامي – نظرًا لإيمانه بخلو السمع من الدلالة العقلية – إلى أنه لا بد من إقامة الاستدلال العقلي على أمر من خارج الرسالة.

وبما أن المطلب مخصص لبيان المنهج الشرعي في الاستدلال على صدق النبوة وثبوتها؛ فلن نقوم بعرض منهج العقل الكلامي في استدلاله العقلي على ثبوتها، بل سنؤخر عرضه إلى المبحث المخصص له. وسنقوم هنا بإشارة سريعة إلى الأدلة العقلية الدالة على صدق النبوة وثبوتها، وفقًا للمنهج الذي يقوم عليه المنهج المعرفي عند أهل السنة والجماعة، وهو منهج جامع بين النقل والعقل، رافض لوقوع أي تعارض بينهما.

وهذا ما سيظهر معنا من خلال عرض الأدلة النقلية العقلية التي استدل بها ابن تيمية على إثبات النبوة، وهي:

الدليل الأول: دلالة المعجزة:

دلالة المعجزات على صدق النبوة دلالة قطعية؛ فإنها آيات معجزة، يعجز الخلق على الإتيان بمثلها؛ لما فيها من خرق للسنن الكونية، مثال هذا: الإسراء والمعراج، فإنه ليس بإمكان أحد أن يسري من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثم يعرج إلى السماء، ثم يعود إلى مكة من ليلته. ومن هنا كان الإسراء والمعرج دليلًا على صدق نبوة النبي ﷺ؛ فإنه ليس باستطاعته أن يفعل هذا من تلقاء نفسه ﷺ.

وهذا الحكم نفسه يجري في جميع معجزات النبي ﷺ، مثل: القرآن الكريم، الذي تعجز البشرية أن تأتي بمثله، قال تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨]. وكانشقاق القمر، قال تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ [القمر: ١]. فإنه لا يمكن لمخلوق أن يشق القمر، فلما انشق القمر تأييدًا من الله ﷻ للنبي ﷺ؛ علمنا أنه رسول من عند الله ﷻ حقًا؛ فكانت المعجزة دالة على الأمرين: وجود الله ﷻ. وصدق النبي ﷺ. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا ۚ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٩].

ودلالة العقل على صحة الاستدلال بالمعجزات دلالة قطعية؛ فإنه لا سبيل إلى الاعتراض على دلالة المعجزات على صدق النبوة إلا من خلال:

(١) إنكار وقوعها. وهو شيء متعذر؛ فإنها منقولة بالتواتر المفيد للعلم القطعي، بل منها ما هو موجود بين أيدينا، مثل: القرآن الكريم؛ فكان هذا الطريق مسدودًا.

(٢) الذهاب إلىٰ أن بإمكان البشر أن يأتوا بمثلها، وهو ممنوع بدلالة الواقع؛ فإنه لم يوجد من المنكرين للنبوة من استطاع أن يأتي بمثلها، مع حرصهم.

وبهذا نجد أن شهادة العقل بصدق النبوة، من خلال الاستدلال بالمعجزات، قائمة علىٰ مجرد العلم بوقوعها، فمن علم يقينا أن القمر قد انشق تأييدًا من الله ﷻ لنبيه ﷺ؛ فإنه سيعلم أن هذه معجزة يعجز الخلق عن الإتيان بمثلها. وهكذا في بقية المعجزات جميعًا.

۞ الدليل الثاني: صفاته ﷺ وشمائله:

النظر في الدليل لايستلزم الشك في المدلول.

من الطرق التي قد يستدل بها علىٰ صدق النبي ﷺ: ما كان عليه ﷺ من كريم الصفات، وشمائل الأخلاق، وهذا شيء يعلمه من خالطه وجربه ضرورة، ويعلمه من تواتر ذلك عنده بطريق الخبر؛ ولهذا كان العلم بأن محمدًا ﷺ صادق، شيئًا معروفًا عند الكافة، أما من خالطه من قومه، فلم يكن يسميه إلا: الصادق الأمين. وأما من كان بعيدًا عنه ﷺ فإنه يعلم صدقه بالتواتر، وقد كان الذين جربوه من أعدائه وغيرهم متفقين علىٰ أنه صادق أمين، حتىٰ أن هرقل لما سأل أبا سفيان رضي الله عنه — وكان حين سأله من أشد الناس عداوة للرسول ﷺ —: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فقال أبو سفيان: لا.

والمراد أن أبا سفيان لم يصف النبي ﷺ بالكذب، مع قيام المقتضي لاتهامه ﷺ بالكذب، فعلمنا أن أبا سفيان لم ينف الكذب عن النبي ﷺ، إلا لأنه ﷺ لم يكذب كذبة واحدة في حياته، لا قبل النبوة ولا بعدها؛ فإنه لو كان قد كذب -وحاشاه ﷺ- ولو كذبة واحدة في حياته، لما كان من أبي سفيان رضي الله عنه إلا أن يظهرها؛ لأنه لم يكن أسلم بعد، بل كان مشركًا يحرص على الإساءة إلى النبي ﷺ، فلما لم يُتهم ﷺ بالكذب؛ استفاد هرقل من هذا أنه ﷺ نبي حق من عند الله عز وجل، فقال: قد علمت أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس، ثم يذهب فيكذب على الله تبارك وتعالى.

وليس الموضع موضع تفصيل القول في أدلة صدق النبوة، وإنما المراد: بيان أنه يمكن الاستدلال على صدق النبوة، بلا حاجة للعقل الكلامي، الذي أوقع المؤمنين به في الكثير من التناقضات.

وبما أنه قد ظهر أن الاستدلال على ثبوت الشرع، من غير اللجوء إلى دليل الحدوث أمر ممكن؛ فإنه لا يصح أن يعتمد عليه في الاستدلال على ثبوت الشرع، وصدق النبوة؛ لأنه أوقع المستدلين به في القول بتعارض النقل والعقل، وهو شيء قد يفتح الباب أمام الطاعنين في النبوة، الزاعمين معارضتها للعقل.

المطلب الثالث

أدلة الشرع العقلية الدالة على المعاد

للإيمان بالغيب منزلة عظيمة في الدين، وكيف لا يكون كذلك، ومن تأمل أركان الإيمان الستة، وجد منها ما هو غيب، يجب على المؤمن أن يؤمن به. ووجوب الإيمان بالغيب من المسائل المجمع عليها بين المسلمين، وإنما وقع الخلاف بينهم في المنهج المتبع في الاستدلال عليه، فقد مر معنا أن المتكلمين يذهبون إلى أن الإيمان بالله ﷻ قائم على دليل الحدوث. وأما عند أهل السنة والجماعة، فإن الإيمان بالله ﷻ وبوجوده، قضية فطرية، ثم هي معلومة بالدليل النقلي العقلي.

وكما وقع العقل الكلامي في الخطأ في الاستدلال على وجود الله ﷻ. فقد وقع في العجز عن الاستدلال على إثبات المعاد؛ فإن ما قدمه من أدلة عقلية، لا تدل – في حقيقتها – إلا على إمكان المعاد، وليس المراد: إثبات الإمكان، بل الواجب: إثبات وقوع المعاد فعلًا. وأما الاستدلال على المعاد بمجرد الإمكان، فإنه لا يفيد شيئًا؛ لأنه لا يلزم من الإمكان الوقوع، بل قد يكون الشيء ممكنا ولا يقع؛ لوجود مانع يمنع الوقوع، وإن لم يكن المانع ظاهرًا للشخص المتكلم.

ولا يعني هذا: أن المتكلمين يجوزن المعاد فقط، بل هم من أهل القبلة والإسلام، الذين يؤمنون بيوم القيامة. وإنما المراد: أن منهجهم المعرفي

لم يصل إلىٰ إثبات المعاد بالدليل العقلي، وإنما كان قصارىٰ العقل الكلامي: أنه أثبت إمكان المعاد بالعقل، ثم قام المتكلمون بإثبات المعاد بالشرع، ذاهبين إلىٰ أن المعاد ممكن عقلًا، وقد أخبر به الشرع؛ فوجب الإيمان بنصوص المعاد علىٰ الحقيقة والظاهر.

وهذا القصور الواقع في إدراك العقل الكلامي، مبني علىٰ خطئهم في النظر إلىٰ نصوص الشرع، فإنهم لما ذهبوا إلىٰ أن نصوص الوحي أخبار محضة، لا تتضمن أي دلالة عقلية علىٰ ثبوت أصول الاعتقاد. مع ما قاموا به من تشييد لمنهجهم المعرفي علىٰ دليل الحدوث. كان المعاد ممكنا عقلًا؛ لأن دليل الحدوث يدل علىٰ إمكانه، قياسًا علىٰ الخلق الأول، وأما الدليل السمعي فيدل علىٰ وقوعه؛ فكان الإيمان بالمعاد – عند المتكلمين – ممكنا عقلًا، ثابتًا شرعًا.

وأما عند أهل السنة والجماعة فإن الأدلة النقلية العقلية، دالة علىٰ إثبات المعاد، ووقوعه بالفعل، ومن هذه الأدلة:

۞ الدليل الأول: دليل الوجود والعيان:

هذا الدليل من أعظم الأدلة النقلية العقلية الدالة علىٰ البعث والنشور؛ لأنه دليل قائم علىٰ المشاهدة والمعاينة، ولا شيء أدل علىٰ الشيء من الاستدلال علىٰ وقوعه، بوقوع مماثل له، وقد ذكر الله ﷻ في كتابه إحياء الموتىٰ في غير موضع، قال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ

تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة:٥٥-٥٦]. فهذه في قصة موت بني إسرائيل الذين سألوه الرؤية. وقال في قصة البقرة: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:٧٣]. وقال في الذين خرجوا من ديارهم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة:٢٤٣].

وقال تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة:٢٥٩]. وذكر بعد ذلك قول إبراهيم: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة:٢٦٠].

وهذه القصص قصص واقعة بالفعل، وهي دالة – نقلًا وعقلًا – على بطلان قول المنكرين للمعاد. وهي من الأدلة النقلية العقلية التي استدل بها أهل السنة والجماعة على أنه ﷻ يحيى الموتى يوم القيامة؛ فإن حكم إحياء الموتى يوم القيامة، يأخذ الحكم نفسه؛ فإن العقل يحكم بأن القادر على إحياء هؤلاء الموتى، وردهم إلى الحياة الدنيا، قادر على إحياء الموتى، وإعادة نشرهم للحساب والجزاء يوم القيامة.

الدليل الثاني: الاعتبار والبرهان:

يتفق هذا الدليل مع الدليل السابق في كونه نقليًا عقليًا. ويختلف معه في كونه قائمًا علىٰ قياس الأولىٰ، لا علىٰ قياس إحياء الموتىٰ في الآخرة علىٰ إحيائهم في الدنيا. فالقياس العقلي موجود في كلا الدليلين، ولكن علىٰ صورة مختلفة، فإن القياس السابق قياس تمثيل، وأما هذا الاستدلال العقلي، فقياس أولىٰ.

ومن الأدلة النقلية المثبتة للبعث والنشور، من خلال الاستدلال بقياس الأولىٰ، قياس إحياء الموتىٰ علىٰ الخلق الأول؛ فإن الخالق من العدم، أولىٰ أن يكون قادرًا علىٰ إعادة الحياة فيمن خلق، بعد سلبه الحياة، قال تعالىٰ: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ﴾ [ق:١٥]. وقال تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأحقاف:٣٣]. ومن المستقر في بدائه العقول: أن خلق الكون، وخلق السماوات والأرض، أعظم من بعث الآدمي بعد الموت؛ فكان ما دل عليه النقل والعقل من أنه لا خالق إلا الله ﷻ - كما مر معنا - دالًا علىٰ أنه ﷻ قادر علىٰ إحياء الموتىٰ، وأنه ﷻ لا يعي بذلك بطريق الأولىٰ والأحرىٰ.

وليس النفي في قوله ﷻ: ﴿وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ﴾ [الأحقاف:٣٣]. نفيًا للإعياء الذي هو النصب واللغوب، وأن المعنىٰ: إذا لم يكن الله ﷻ قد تعب في الخلق الأول، فكيف يتعب ﷻ في الثاني؛ فإن العرب تقول: عَيَّ وعَيِيَ بأمره؛ إذا لم يهتد لوجهه. فالعَيِيُّ بالأمر يكون عاجزًا عنه، لا يدري ما يفعل فيه، فقال ﷻ باستفهام الإنكار المتضمن النفي، المعلوم عند المخاطب: ﴿أَفَعَيِينَا

بِٱلۡخَلۡقِ ٱلۡأَوَّلِ﴾ [ق:١٥]. وبما أن المتفق عليه: أنه ﷻ قد خلق السماوات والأرض ولم يعي بخلقهن. فإن الإيمان بأنه ﷻ قادر علىٰ إحياء الموتىٰ، سيكون من باب أولىٰ وأحرىٰ.

وقد يكون الاستدلال علىٰ البعث والنشور، قياسًا علىٰ خلق الإنسان من العدم، فإن الخالق من العدم أولىٰ أن يكون قادرًا علىٰ إعادة مخلوقه وإن بلي، قال ﷻ: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ﴿٧٨﴾ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ﴾ [يس:٧٨-٧٩]. فإن قوله: ﴿مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ﴾ [يس:٧٨]. قياس مبني علىٰ مقدمتين: الأولىٰ: هذه العظام رميم، وهي مقدمة محذوفة؛ لظهورها. الثانية: لا أحد يحي العظام وهي رميم، وهي مقدمة سالبة كلية، استدل عليها بكون العظام رميمًا؛ فإن كونها رميمًا يمنع عنده إحياءها.

فرد الله ﷻ عليه، وبين أن البعث والنشور واقع عقلًا ونقلًا، مستدلًا بقياس الأولىٰ، قال تعالىٰ: ﴿يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ﴾ [يس:٧٩]. وقد أنشأها من التراب. ثم قال: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس:٧٩]، ليبين علمه بما تفرق من أجزاء الميت، أو استحال من صورة إلىٰ صورة، ثم قال: ﴿ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا﴾ [يس:٨٠]، ليبين ﷻ أنه قادر علىٰ أن يخلق من الشجر الأخضر نارًا، فإن كان العقل والنقل يؤمنان بهذا، فإنهما يدلان – بناء علىٰ إيمانهما السابق – علىٰ أن قدرة الله ﷻ علىٰ بعث الإنسان الذي خلقه من تراب، ثم أماته وصيره ترابًا، هي من باب أولىٰ؛ فإن بعث المخلوق من تراب

بعد أن صار ترابًا، أهون من خلق الإنسان أول مرة، وأهون من خلق النار من الشجر الأخضر، وإن كان الكل هينا عليه ﷻ.

وهذا الاستدلال النقلي العقلي على المعاد، شيء ملزم لكل من آمن بالله ﷻ، وآمن بأنه الخالق لهذا الكون. وأما الملحد بالكلية، المنكر لوجود الله ﷻ، فإنه يناقش بالأدلة النقلية والعقلية الدالة على التوحيد أولًا. ثم يأتي -ثانيًا- مناقشته بالأدلة النقلية العقلية الدالة على المعاد.

الفصل الثاني

منهج العقل الكلامي في إثبات الشرع

وفيه:

- المبحث الأول: قطعية دليل الحدوث.
- المبحث الثاني: العقل أصل النقل.

المبحث الأول

قطعية دليل الحدوث

بعد أن كان إجماع الأمة منعقدًا على أن العلم بوجود الله ﷻ، وخلقه للعالم، من القضايا الفطرية، التي يولد الإنسان مفطورًا عليها، ولا يزال باقيًا على فطرته، إلا إن حصل له ما يخرجه عن الفطرة، ويجعله ينكر وجود الله ﷻ، وخلقه للعالم، أو يذهب إلى وجود أكثر من رب خالق. حصل الخروج على هذا الإجماع، عندما ظهر في الإسلام بعد المائة الأولى، دعوى كلامية، تقوم على أن الإيمان بوجود الله ﷻ، وخلقه للعالم، قضية نظرية لا فطرية، ومع القول بنظريتها، فإنه لا بد أن يقوم النظر فيها على وفق منهج عقلي، رسمه وحدد مجالاته أهل الكلام، وعرف بـ: دليل الحدوث.

وقد كانت الإرهاصات الأولى لظهور هذا المنهج، على يد الجعد بن درهم، الذي كان في حران، مدينة الفلاسفة والصابئة، فكان تأثره بهم هو الشرارة الأولى لنشأة علم الكلام، ومنه انتقل هذا المنهج إلى الجهم بن صفوان، ومنه انتقل إلى أبي الهذيل العلاف، إمام المعتزلة، الفرقة التي كانت المرتع الخصب لنشوء المنهج العقلي الكلامي، والذي امتد أثره مع الزمن إلى بقية الفرق الكلامية، كالأشاعرة.

ولم يكن العقل الأشعري – في مرحلته الزمنية الأولىٰ – يذهب إلىٰ القول بقطعية دليل الحدوث، وظنية الدليل النقلي؛ فإن أبا الحسن الأشعري وأئمة أصحابه كانوا موافقين لسائر أهل السنة في وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقًا، والقدح فيما يعارضه مطلقًا، والسبب في هذا: أن الإمام الأشعري لما خرج علىٰ مذهب المعتزلة، كان مخالطًا لأهل الحديث عمومًا، وللحنابلة خصوصًا؛ فحصل له بسبب هذا تعظيم كبير للنص، وإجلال وتقدير للسنن النبوية، وبسبب تعظيمه لطريقة أهل الأثر؛ فإنه قد صرح في كتاب الإبانة بأنه علىٰ معتقد الإمام أحمد.

وفي المقابل فإن القدماء من أصحاب الإمام أحمد بن حنبل، كانوا يذكرون الأشعري في كتبهم، ويرون أنه علىٰ طريق موافق للسنة في الجملة. وكان بين التميميين – من الحنابلة – وبين القاضي أبي بكر الباقلاني من الائتلاف والتواصل ما هو معروف، وكان القاضي يكتب أحيانا في أجوبته في المسائل: محمد بن الطيب الحنبلي، ويكتب أيضًا: الأشعري.

ومع تعظيم الأشعري للدليل النقلي، إلا أنه كان يسلم بصحة دليل الحدوث، مع القول في الوقت نفسه ببدعيته، وقد انتقل القول بصحة دليل الحدوث منه إلىٰ من أتىٰ من بعده من العقول الأشعرية، التي آمنت بصحة دليل الحدوث، إلا أنها خالفت الأشعري في تحديد العلاقة بين دليل الحدوث وبين الدليل النقلي؛ فإن الأشعري لم يكن يذهب إلىٰ تعارض النقل والعقل، ولكن العقل الأشعري ما أن وصل إلىٰ أبي المعالي، إلا وأخذ في موافقة المعتزلة في نزعتهم العقلية الغالية، وما زعموه من أن أصول الاعتقاد لا تثبت إلا بالدليل القطعي، ولا قطعية إلا للدليل العقلي، وأما الدليل النقلي فظني الدلالة.

وبموافقة العقل الأشعري للعقل المعتزلي، في قوله بقطعية دليل الحدوث، مع إيجاب تقديمه على النقل عند التعارض، وأنه الشاهد للنقل بالصدق والثبوت؛ فإنه قد وافق العقول الكلامية في قولها بقطعية دليل الحدوث، وأن الإيمان بوجود الله ﷻ، نظري لا فطري، وأنه لا يعلم إلا من خلال العلم بدليل الحدوث، القائم على إثبات حدوث العالم، من خلال إثبات حدوث الأجسام، والتي لا يعلم حدوثها إلا بعد العلم بأنها مركبة من الجوهر والعرض، والعلم بحدوث الأعراض، قائم على الاستدلال بالمشاهدة، وأما العلم بحدوث الجواهر المفردة، فقائم على ما ذهبوا إليه من أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. فكان الإيمان بوجود الله ﷻ، قائمًا في التصور الكلامي على هذا الدليل، الذي قد يذكر بعض المتكلمين أدلة غيره، إلا أن الأعم الأغلب منهم، على الاعتماد عليه تحديدًا.

وسعيًا من العقل الكلامي لصبغ هذا الدليل بالصبغة الشرعية؛ فقد ذهب إلى أن الاستدلال بدليل الحدوث، هو طريقة إبراهيم الخليل عليه السلام، حيث استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول، والأفول هو الحركة؛ فلزم من ذلك أن حلول العرض بالكوكب، دال على أنه جسمًا مركبًا من الجواهر والأعراض، وما كان جسمًا مركب من الجواهر والأعراض؛ فإنه مخلوق، والمخلوق لا يكون إلهًا.

بل إن من المتكلمين من غلا في قوله بشرعية هذا الدليل، إلى أن وصل به الحال، إلى الزعم بأن نفي دليل الحدوث، هو قول أهل الإلحاد، كما قاله أبو المعالي الجويني، وغيره من المتكلمين، الذين ظنوا أن هذا الدليل الذي سلكوه هو أصل الدين، فكان إبطاله سعيًا في إبطال أصل الدين وأساسه.

القدح في بعض العقليات ليس قدحًا في مجموعها.

وليس الأمر كما توهموا؛ فإن دليل الحدوث دليل باطل، وبطلانه لا يوجب القدح في الدين، ويتضح هذا من خلال ما يلي:

أولاً: النقد الإجمالي لدليل الحدوث:

دعوى العقل الكلامي أن دليل الحدوث دليل شرعي، دعوى يعلم بطلانها بمجرد الاطلاع على السيرة النبوية، فإن من اطلع على سيرته ﷺ، منذ أن بعث في مكة، إلى أن مات ﷺ بالمدينة؛ علم علمًا يقينيًا أنه ﷺ لم يأمر أحدًا من صحابته رضي الله عنهم بالنظر في الجوهر والعرض، بل إن النبي ﷺ قد قبل الإسلام من الصحابة رضي الله عنهم، مع عدم نظرهم في هذا الدليل. ثم الصحابة رضي الله عنهم، قد انساحوا في الأرض، وأخذوا في دعوة الأمم إلى الدخول في دين الإسلام، ولم يكن منهم رضي الله عنهم من سلك هذا الطريق، في دعوة الناس إلى دين الإسلام؛ فدل على أنه دليل لم يأت في الشرع.

وأما استدلال العقل الكلامي بقصة الخليل عليه السلام، وذهابه إلى أنها دالة على شرعية دليل الحدوث. فشيء لا يفهم من الآيات الموضحة لمنهج إبراهيم عليه السلام في محاجة قومه، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٦-٧٩].

فإن الدليل لا يكون دليلًا عقليًا، إلا إن كانت مقدماته العقلية مذكورة بالفعل، أو مذكورة بالقوة، وهذه الآيات كما هو واضح ظاهر، لم تشر إلى ما

قال به العقل الكلامي، لا بالقوة ولا بالفعل، فإنه لا يمكن أن يقال: إن نظر إبراهيم عليه السلام في الكواكب، دال على وجوب النظر، الذي يقول به العقل الكلامي. لأنه ليس فيه إشارة للجوهر أو للعرض، ولو سلمنا جدلًا بأن النص دال على النظر، فإنه لا يصح القول بأن النظر المذكور في النص، هو النظر الذي يقول به العقل الكلامي، لأن المقدمات التي يقوم عليها دليل الحدوث، ليست مذكورة ولا معلومة من النص؛ فإنه ليس فيه ما يدل على القول بوجود الجوهر الفرد، وأن الأجسام مركبة من هذه الجواهر؛ فدل هذا على أن الآيات لا تدل على شرعية دليل الحدوث؛ فإن العلم بالمقدمات التي قام عليها من أخفى الأمور، فلما لم تذكر مع خفائها؛ علمنا أن الدليل النقلي لم يدل على صحة دليل الحدوث.

والخطأ الذي وقع فيه العقل الكلامي، وأدى به إلى فهم النقل على غير المراد منه: أنه توهم أن إبراهيم الخليل عليه السلام نفى الألوهية والربوبية عن الكوكب؛ لأنه آفل، والأفول هو الحركة، والحركة عرض، والعرض لا يقوم إلا بالجوهر؛ فكان الكوكب مركبًا من الجواهر والأعراض؛ فدل هذا -كما يزعم العقل الكلامي- على أن الخليل عليه السلام، قد استدل بحلول الحوادث بالكوكب، على أنه جسم مركب من الجواهر والأعراض؛ فدل هذا على أن الخليل عليه السلام يؤمن بأن المركب من الجواهر والأعراض، لا يكون إلا جسمًا حادثًا، لا يستحق شيئًا من الألوهية والربوبية.

وليس الأمر كذلك؛ فإن الخليل عليه السلام إنما استدل على بطلان ألوهية الكوكب بالأفول، والأفول في اللغة هو: المغيب والاحتجاب. وليس الحركة والانتقال؛ ولأجل هذا فإن الشمس والقمر لا يوصفان بالأفول، حال

كونهما متحركين وذاهبين من المشرق إلى المغرب، وإنما يقال: أفل. إذا غاب واحتجب. ولو كان الخليل عليه السلام قد استدل على بطلان ربوبية وألوهية الكوكب، بكونه متحركًا، والحركة حادثة، والحوادث أعراض لا تحل إلا بحادث مركب من الجواهر المفردة؛ لكان عليه السلام قد احتج ببزوغه على نفي ربوبية الكوكب وألوهيته؛ فإن البزوغ لا يكون إلا بحركة، فلما لم يحصل هذا أبدًا، بل إنه عليه السلام قد قال عند البزوغ كما ذكر الله عنه: ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام:٧٨]، علمنا أن استدلاله عليه السلام لم يكن قائمًا على دليل الحدوث، الذي يقول به أهل الكلام، وإنما كان قائمًا على أن: الآفل= الغائب لا يصح أن يكون ربًا.

ومما يدل على ضعف دليل الحدوث، وأنه ليس بالمكان العالي الذي قال به العقل الكلامي: أن المتكلمين إنما أقاموا هذا الدليل؛ لإثبات الشرع، وإبطال قول الفلاسفة بقدم العالم. ولكنه لم يفد العقل الكلامي شيئًا، بل إنه كان سببًا في استطالة الفلاسفة على المتكلمين؛ فإن هؤلاء الفلاسفة ظنوا أنهم إذا أبطلوا قول المتكلمين بامتناع حوادث لا أول لها، وأقاموا الدليل على دوام الفعل؛ لزم من ذلك قدم هذا العالم. وهذا جهل عظيم، فإنه لا يوجد دليل واحد عقلي يخالف ما دل عليه النقل من إثبات حدوث العالم.

ومع فساد قول العقل الفلسفي بقدم العالم، إلا أنه يصح له أن يلزم العقل الكلامي بالتناقض؛ فإنه يذهب إلى أن الله ﷻ قد خلق السماوات والأرض بعد أن لم تكونا مخلوقتين، ويذهب في الوقت نفسه إلى أنه لو قام به ﷻ فعل

اختياري؛ لكانت قد حلت به الحوادث، وهو ممنوع في العقل الكلامي؛ لأنه يوجب أن يكون الخالق ﷻ مخلوقًا، وهو ممتنع نقلًا وعقلًا.

وهذا موضع من المواضع الدالة علىٰ ضعف العقل الكلامي؛ فإنه يصح للعقل الفلسفي أن يقول له: إما أن تؤمن بقدم العالم، وإما أن تؤمن بأنه ﷻ موصوف بالفعل الاختياري، وأنه قد خلق العالم متىٰ شاء، بفعل يقوم بذات الخالق. وهذا الإلزام إلزام حقيقي؛ فإن العقل الكلامي لا يمكن أن يقول بقدم العالم؛ لأنه عقل مسلم. وفي الوقت نفسه فإنه لا يمكن أن يثبت الفعل الاختياري لله ﷻ؛ لأنه يرىٰ أن الإيمان به دال علىٰ حلول الحوادث بذاته ﷻ. ولو أن العقل الكلامي سلم في استدلالاته من الاعتماد علىٰ الألفاظ المجملة؛ لصح له أن يقول: أنه أثبت الفعل الاختياري لله ﷻ، وأنه خلق العالم متىٰ شاء، كيف شاء.

لا تصح التسوية بين المتباينات.

ثم إننا لو سلمنا جدلًا بصحة دليل الحدوث، فإنه ليس دليلًا قاطعًا لقول العقل الفلسفي بقدم العالم؛ لأنه لا يدل إلا علىٰ خلق الأجسام التي يزعم العقل الكلامي أنها مركبة من الجواهر والأعراض، ومن البديهي أنه توجد مخلوقات مباينة في ماهيتها للموجودات المشاهدة، مثل: الملائكة، التي يزعم العقل الفلسفي أنها هي العقول التي يقول بقدمها، وبما أن دليل الحدوث لا يدل -علىٰ فرض القول بصحته- إلا علىٰ حدوث الأجسام المادية، المركبة من الجواهر المفردة؛ فإن العقل الكلامي سيكون عاجزًا أمام العقل الفلسفي، متىٰ ما قال له: إن من الموجودات ما لا يتركب من الجواهر المفردة، وهو قديم، والإيمان بقدمه لا يتعارض مع القول بصحة دليل الحدوث.

ثانيًا: النقد التفصيلي لدليل الحدوث:

لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول.

يقوم النقد التفصيلي لدليل الحدوث، على النقد المباشر لمرتكزاته، ومتى ما بطلت المرتكزات التي قام عليها؛ فإن بطلانه سيكون حتميًا. وأما بطلان المدلول فشيء ليس بلازم من إبطال الدليل؛ فإنه قد تكون ثمة أدلة أخرى، دالة على إثباته؛ فكان المدلول ثابتًا، مع كون الدليل المعين باطلًا. وهذا ما لم يتفطن له العقل الكلامي؛ فإنه ظن أن إبطال دليل الحدوث، هو في الحقيقة طعن في ثبوت الشرع. وليس الأمر كذلك؛ فإن الشرع ثابت بنفسه، سواء علم العقل الكلامي أنه ثابت، أم لم يعلم.

وإذا ما نظرنا إلى المكونات الرئيسة في دليل الحدوث، نجد أن إيمان العقل الكلامي بوجود الجوهر الفرد، يأتي كأهم ركيزة في هذا الدليل، ومراد المتكلمين بالجوهر الفرد: الجزء الذي لا ينقسم. فإن العقل الكلامي يقوم في نظرته إلى الموجودات المخلوقة، على أنها عبارة عن أجسام، مكونة من جواهر مجتمعة، يمكن تقسيمها وتفكيكها إلى أن نصل إلى جزء لا يقبل القسمة، وهذا الجزء هو الجوهر الفرد، الذي هو اللبنة الرئيسة في تشكل كل جسم، فإنه ما من جسم إلا وهو - كما يرى العقل الكلامي - مركب من الجواهر المفردة، التي اجتمعت، وكونت جسمًا مركبًا من الجواهر، والتي لا تخلو من الأعراض؛ فكان الجسم مركبًا من الجواهر والأعراض.

وبناء على هذا فإن العقل الكلامي يقسم الموجودات إلى قسمين:

(١) واجب الوجود، وهو الله سبحانه وتعالى.

(٢) ممكن الوجود، وهو العالم، أي: كل ما سوى الله عز وجل، والذي هو أيضًا:

الجواهر والأعراض؛ فإنه ما من وجود ممكن، إلا وهو -عند المتكلمين- مركب من الجواهر والأعراض.

والقول بوجود الجوهر الفرد، مما أنكره أئمة أهل الحديث، كما أنكره طوائف من أهل الكلام، كالهشامية والنجارية، والضرارية، والكلابية، بل والكثير من الكرامية، بل أنكره الكثير من الفلاسفة. وأما من قال بوجوده من أهل الكلام، فإنهم يقرون بأن القول به نظري لا بديهي؛ ولأجل هذا حار فيه العديد من المتكلمين، فإن أبا الحسين البصري من المعتزلة، قد توقف في الجوهر الفرد. وأما الجويني والرازي فاضطربت أقوالهما فيه، فتوقفا فيها تارة، بل إن الواحد منهما قد يجزم بالقولين المتناقضين، فيثبت في هذا الموضع، ما يمنعه في الموضع الآخر.

ومن البديهي أن إثبات الشيء النظري، الذي يكون محلًا للقبول والرد، لا يتم إلا برده إلىٰ البديهيات، ثم يكون الاستدلال به بعد التدليل علىٰ صحته، وهذا ما لم يفعله القائلون بوجود الجوهر الفرد؛ فإنهم لم يثبتوا وجود الجوهر الفرد بالدليل البرهاني، سواء أكان نقليًا أم عقليًا، بل ذهبوا إلىٰ أن القول بوجوده، مما يدل العقل علىٰ صحته؛ لأنه لا يمكن إثبات حدوث العالم، إلا إن قلنا بوجود الجوهر الفرد، الذي تتركب منه الأجسام، وبما أن الإيمان بحدوث العالم وخلقه، قضية بديهية بين المسلمين؛ فإنه يجب الإيمان بوجود الجوهر الفرد.

وليس الأمر كما زعم العقل الكلامي؛ فإنه لا يلزم المسلم المؤمن ببديهية خلق العالم وحدوثه، أن يكون مؤمنا بوجود الجوهر الفرد، بل يصح له أن

يقول: أنا أؤمن ببديهية الخلق وحدوث العالم؛ لما فطرني الله ﷻ من الإيمان بهذا، ومع إيماني بفطرية هذه العقيدة، فإني استدل لصحتها، بالأدلة النقلية العقلية التي مر ذكرها[1]. فلم أكن محتاجًا إلىٰ دليل الحدوث، بل صح لي أن أقول: إن الإيمان بخلق العالم شيء بديهي أؤمن به، وأما القول بوجود الجوهر الفرد، فشيء نظري لا أسلم به.

فإن قال المسلم المنكر لوجود الجوهر الفرد: إن العقل دال علىٰ عدم وجوده. لم يصح للمسلم القائل: إن وجود الجوهر الفرد معلوم بالعقل. أن يتهمه بأنه أنكر أمرًا بديهيًا، فضلًا عن رميه بالطعن في الدليل العقلي الدال علىٰ ثبوت الشرع؛ فإن لدىٰ المسلم المنكر لوجود الجوهر الفرد، من الأدلة النقلية والعقلية ما يرد قول الفلاسفة الدهرية، وغيرهم من الطاعنين في الشرع؛ فلم يكن طعنه في وجود الجوهر الفرد، طعنا في الأدلة التي يستدل بها لصحة دينه.

بل إننا لو افترضنا جدلًا أن القول بوجود الجوهر الفرد قول مقبول، فإن المسلم المستدل علىٰ إثبات وجود الله ﷻ، وخلقه للعالم، بالأدلة النقلية العقلية، هو الموافق للطرق المنهجية في الاستدلال العقلي، وليس المستدل بدليل الحدوث، بيان هذا: أن العقل الكلامي المستدل بدليل الحدوث، قد وقع في خطأ منهجي كبير؛ فإنه لا يصح في الاستدلال العقلي، أن يستدل بالخفي المشتبه، علىٰ الظاهر الواضح البين؛ إذ المطلوب في الأصول الكبيرة هو: البرهان، لا مطلق الصحة، فلو افترضناه دليلًا صحيحًا؛ فإنه قول نظري بالاتفاق، وصحة الدليل النظري مرهونة برده إلىٰ البديهيات؛ إذ لو كان العلم

لا بد أن ينتهي كل علم نظري إلى علم ضروري.

---

(١) انظر: ص٢٤-ص٤٢.

بصحة المقدمات النظرية، موقوفًا على مقدمات نظرية؛ للزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله؛ للزم ألا يحصل في قلبه علم ابتداء؛ فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها الله في قلبه.

وعلى هذا فلو سلمنا جدلًا بأن العالم إنما هو جواهر وأعراض، فإنه لا يصح الاستدلال على حدوثه بدليل الحدوث، في صورته التي رسمها العقل الكلامي. بل الواجب: الاستدلال بالحدوث على وجود الخالق ﷻ؛ فإن علم الإنسان بأن كل مخلوق لا بد له من خالق، هو علم فطري ضروري لا يحتاج أن يستدل عليه، وكذلك علمه بأن هذا الممكن المعين لا بد له من واجب، هو أيضًا فطري ضروري، وهو في إثبات خلق هذا المخلوق المعين، لا يحتاج أن يستدل عليه، بأنه مركب من جواهر وأعراض، والأعراض حادثة، ثم الجواهر حادثة؛ لقبولها العرض الحادث. بل إن علمه بأن الموجودات المعينة الحادثة، محتاجة إلى خالق، يسبق إلى فطرته قبل أن يستشعر أن مجموع العالم حادث؛ ولهذا كان علم الإنسان أنه هو لم يُحدث نفسه، لا يتوقف على علمه بأن كل إنسان لم يحدث نفسه، ولا على أن كل حادث لم يحدث نفسه.

وبما أنه يمكن إثبات حدوث هذا الحادث المعين، والاستدلال بهذا على أن له خالقًا أوجده، بلا حاجة إلى إثبات حدوث العالم، فضلًا عن الحاجة إلى إثبات تكون العالم من جواهر وأعراض؛ فإن الواجب: الاستدلال بوجود المخلوق على وجود الخالق ﷻ، وبهذا فإن الاستدلال سيكون استدلالًا برهانيًا؛ فإن الخلق قد جبلوا على أنهم إذا شاهدوا شيئًا من الحوادث المتجددة، علموا أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه، بل له خالق موجد.

لا يستدل للمقدمات البديهية.

وهذا فيما لو كان الاستدلال بدليل الحدوث استدلالًا صحيحًا، فكيف وهو استدلال باطل، ودليل بطلانه: أنه يصح للمسلم النافي لوجود الجوهر الفرد، أن يلزم المسلم المؤمن بوجوده بالتناقض، وأن يقول له: إن القائل بوجود الجوهر الفرد لا يخلو من احتمالين، كلاهما باطل، وهما:

أولاً: القول بتماثل الجواهر المفردة:

لو افترضنا أن العقل الكلامي المؤمن بوجود الجواهر المفردة، قد قال بتماثلها، فإن قوله بالتماثل دال على فساد القول بوجود الجواهر المفردة؛ فإنه يلزم من القول بتماثلها: تماثل الأجسام المركبة منها؛ فيكون الثلج مماثلًا للنار، والتراب مماثلًا للذهب، والخبز مماثلًا للحديد؛ إذ الكل مركب – عند هذا القائل – من جواهر مفردة متماثلة. والقول بتماثل الموجودات باطل بدلالة الحس، الدال على تباين هذه الموجودات في ذواتها وخصائصها؛ فبطل القول بتركبها من جواهر متماثلة.

فإن قيل: إن تباين الموجودات ناشئ عن اختلاف الأعراض التي تعرض لها. قيل: من الأعراض ما يكون لازمًا لنوع الموجود، كما يلزم الحيوان أنه: حساس، متحرك بالإرادة، فإذا كانت الموجودات تختلف بالأعراض، وكانت هذه الأعراض لازمة لها؛ فيكون لازم هذا: أن تكون الموجودات متماثلة؛ لتماثل الجواهر المكونة لها. وأن تكون الموجودات في الوقت نفسه مختلفة؛ لاختلاف الأعراض الملازمة لها في الوجود. وهذا جمع بين النقيضين؛ فدل على البطلان.

ثم يقال: هل يمكن أن تتفكك الجواهر التي تكون منها الحديد، ثم يتركب منها طائر حساس، متحرك بالإرادة، يطير بجناحيه حيثما شاء؟ إن قيل:

إن هذا غير ممكن. قيل: بطل القول بتماثل الجواهر المفردة. وإن قيل: هذا ممكن. قيل: نحن نؤمن بأن الله ﷻ علىٰ كل شيء قدير، ومع إيماننا بهذا، فإننا نؤمن جميعًا بأن الحديد موجود صلب، وأما الطائر فحي بحياة حقيقية؛ فكان الحديد مباينا للطائر من هذه الجهة، فكيف حصلت المباينة؟ إن قيل: حصلت بالروح الموجودة في الطائر. قيل: هل الروح الموجودة في الطائر، وفي الإنسان، مركبة من الجواهر المفردة؟ أم ليست مركبة من الجواهر المفردة؟

إن قيل: الروح مركبة من الجواهر المفردة. قيل: هذا مبطل للقول بتماثلها؛ لأنها لو كانت متماثلة، لما كان في الطائر الحي، شيء مغاير لما تركب منه الحديد الصلب. وإن قيل: إن الروح ليست مخلوقة من الجواهر المفردة. قيل: ظهر فساد دليل الحدوث؛ فإن العقل الكلامي إنما أقامه ليستدل به علىٰ حدوث العالم، ذاهبًا إلىٰ أن العالم هو: مجموع الجواهر والأعراض. ثم هو هنا يذهب إلىٰ أن الروح ليست مركبة من الجواهر والأعراض، فإن قال بقدم الروح؛ كان موافقًا لمن قال بقدمها من الفلاسفة، وإن قال بحدوثها؛ لزمه أن دليل الحدوث لا يدل علىٰ حدوث الروح؛ فلزم أنه دليل ناقص، لا يصح الاعتماد عليه في الرد علىٰ القائلين بقدم العالم.

ثم إن هذا يدخل القائلين بوجود الجواهر المفردة وتماثلها في مأزق آخر، فإنه يصح للمنكر لقولهم أن يقول: كيف تتكون الأجسام النامية من جواهر مماثلة للجواهر التي تتكون منها الموجودات الصلبة؟ فإن الإنسان جسم بلا منازع، ثم هو آخذ في النمو، وهذا ما يوجب علىٰ القائلين بوجود الجواهر المفردة وتماثلها، أن يقدموا تفسيرًا صحيحًا لكيفية نمو الإنسان مثلًا، في حين

أنه توجد موجودات لا تنمو، مع أن الكل - عند هذا القائل - مكون من جواهر متماثلة.

وبهذا فإن العقل الكلامي المؤمن بما سبق، سيضطر إلىٰ تفسير نمو الإنسان، ولكنه لن يجد تفسيرًا يتفق مع قوله بالجوهر الفرد؛ لأنه لا بد أن يفسر نمو الإنسان وغيره من الكائنات الحية، من خلال سلوك أحد طريقين، وأيهما سلك، بطل قوله بوجود الجواهر المفردة وتماثلها، وهذان الطريقان هما:

(١) تفسير نمو الجسم، من خلال القول بوجود جواهر مفردة تأتي من الخارج متتابعة، وكلما زاد عددها في الجسم؛ زاد حجم الجسم ونما. وهذا باطل؛ فإن الجنين يزداد نموًا وهو في رحم أمه، ثم يزداد نموًا وهو يمشي علىٰ ظهر هذه البسيطة، وكل هذا مرهون بالمادة الغذائية التي يأكلها، وتستحيل وتتحول من مادة غذائية، وتصير جزءًا من الجسم النامي، من غير أن يكون هذا انتقال جواهر مفردة متماثلة، تخرج من الغذاء وتدخل الجسم النامي؛ فإنه لو كان النمو عبارة عن انتقال جواهر مفردة من الغذاء إلىٰ الجسم النامي؛ لكان التوقف عن الأكل موجبًا لتقوف النمو، لا لضمور الجسم وضعفه؛ فبطل هذا الاحتمال.

(٢) تفسير نمو الجسم، من خلال القول بنمو الجواهر المفردة المكونة له ابتداءً. وهذا مبطل للقول بتماثل الجواهر المفردة؛ لأن الإقرار بنمو الجواهر المفردة المكونة للجسم النامي، وكبر حجمها شيئًا فشيئًا؛ دال علىٰ مباينتها للجواهر المزعوم تكوينها للموجودات الصلبة.

وكل ما سبق دال على فساد القول بتماثل الجواهر المفردة.

ثانيًا: القول باختلاف الجواهر المفردة:

لو افترضنا أن العقل الكلامي المؤمن بوجود الجواهر المفردة، قد ذهب إلى القول بوجودها مع اختلافها. فإن هذا لا يمنع من القول بفساد دليل الحدوث؛ لأن قوله بالاختلاف، ليس مبنيًا على دليل نقلي، أو دليل عقلي، أو مشاهدة حسية، وإنما هو مبني على فساد القول بتماثلها، بمعنى: أنه لما رأى أن القول بتماثل الجواهر المفردة، قول فاسد، انتقل منه إلى القول باختلافها، بلا دليل على الاختلاف.

فالقول باختلاف الجواهر المفردة، إنما هو مانع من إيراد الاعتراضات الواردة على القائل بتماثلها، وليس مصححًا للقول بوجودها؛ فإن العقل الكلامي بمجموعه يفسر الحدوث، على أنه تركيب للجسم من جواهر مفردة. وهو تفسير باطل بالكلية، سواء قيل بتماثل الجواهر المفردة، أم قيل باختلافها؛ فإن هذا القول يدور بكليته على أن الخلق عبارة عن حدوث الأعراض في الجواهر، فمتى ما حصل تأليف الجواهر وتركيبها، وحركتها وسكونها، التي تسمى: الأكوان الأربعة، فقد وقع الحدوث والخلق.

وليس الأمر كذلك؛ فإن الحدوث في الشرع، هو إحداث وخلق الأعيان الموجودة بنفسها، وليس تركيبًا لها من جواهر موجودة من قبل؛ فإن المخلوق وإن خلق بسبب مخلوق آخر، فإنه لم يبق في الثاني من الأول شيئًا، مثال هذا: الإنسان المخلوق من تراب، فإنه ليس في الإنسان جواهر مفردة كانت موجودة بعينها وذاتها في التراب، ثم إن الإنسان المخلوق من مني الأب، ليس فيه جواهر مفردة، انتقلت من المني إلى النطفة ثم إلى العلقة، ثم إلى المضغة، ثم

انتقلت إلىٰ الجنين بعد نفخ الروح. وكذلك الماء الذي يخرج به النبات، لكل منهما ذات مستقلة، وليس في الماء جواهر مفردة، انتقلت من الماء، وصارت في الزرع والشجر والثمار.

فظهر أن الإيمان بوجود الجوهر الفرد، في صورته التي قال بها العقل الكلامي، مناقض للنقل الموضح لكيفية الخلق، ومناقض للعقل البرهاني، المانع من تفسير حدوث المخلوقات، من خلال تركيبها من جواهر مفردة موجودة، ومن أعراض حادثة.

فإن قيل: لم لا يصح القول بأن الجسم مخلوق من جوهر فرد واحد، يكون هو نواة الجسم، ثم يكون نمو الجسم، عبارة عن نمو هذا الجوهر؟ قيل: هذا ليس قول العقل الكلامي؛ فإنه يقول بتركب الجسم من الجواهر والأعراض، لا بكون الجسم عبارة عن جوهر مفرد نامي، وعلىٰ فرض أنه وجد من المتكلمين من قال بهذا؛ فإن هذا مبطل للقول بدليل الحدوث، وليس دالًا علىٰ صحته.

فكان القول بصحة دليل الحدوث، قولًا فاسدًا، كيفما فسر القول بوجوده.

المبحث الثاني

العقل أصل النقل

نظرًا لإيمان العقل الكلامي بقطعية دليل الحدوث؛ فقد قام على هذا الإيمان قوله: العقل أصل النقل. ومراده من هذا: أن العقل هو الأصل في علمنا بثبوت وصحة الشرع. وهو هنا لا يريد الأدلة العقلية بمعناها العام، وإنما يريد به: الاستدلال العقلي الذي قام به؛ ليستدل به على ثبوت الشرع، وإن شئت قلت: دليل الحدوث تحديدًا. فإن العقل الكلامي قد استقر على القول بصحة هذا الدليل.

ولم يقف العقل الكلامي عند قوله بأن العقل هو الأصل في علمنا بثبوت الشرع. بل تجاوزه إلى القول بأن النقل أخبار محضة، ومراده بهذا: أن نصوص الوحي – سواء أكانت من الكتاب أو السنة – مجرد أخبار، تقابل بالتصديق أو التكذيب، وليس فيها ما يدل على صدقها، وإنما يدل على ثبوتها الدليل العقلي الخارجي، أي: دليل الحدوث، أو غيره مما تفرع عنه من الأدلة العقلية التي أقامها العقل الكلامي.

ووصول العقل الكلامي إلى هذه المرحلة الغالية في التهوين من مكانة الدليل النقلي، لم يكن قولًا مجمعًا عليه؛ فإن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة، لم يكن قائلًا بتعارض العقل والنقل، بل لم يكن قائلًا بخلو النقل من الدليل العقلي. ومع هذا فإنه قد بقي على أصولهم الكلامية العقلية التي بنوا عليها عقائدهم المخالفة للسنة، والمراد به: دليل الحدوث، ولكن

الأشعري كان مخالفًا للمعتزلة في الكثير من لوازم ذلك الدليل وفروعه، ثم جاء كثير من أتباعه المتأخرين، كالجويني ومن تأثر به من الأشاعرة، فأعطوا أصول المعتزلة حقها من اللوازم، وذهبوا إلىٰ أن ثبوت الشرع موقوف علىٰ الإيمان بدليل الحدوث، والتسليم بلوازمه؛ فوافقوا المعتزلة علىٰ القول بتعارض العقل والنقل، وأوجبوا تقديم العقل علىٰ النقل؛ فكانوا مخالفين لشيخهم: أبي الحسن الأشعري وأئمة أصحابه.

ثم أتىٰ الرازي من بعد هؤلاء، وكان له موقف مختلف عن الأشعري والجويني معًا، ومع مخالفته لهما من وجه، إلا أنه موافق لهما من وجه آخر، فإنه يوافق الأشعري في أن إثبات الشرع، والعلم بصدق الرسول ﷺ ليس موقوفًا علىٰ دليل الحدوث، وهو بهذا مخالف لأبي المعالي. ولكنه في الوقت نفسه لم يقل ببدعية دليل الحدوث، كما فعل الأشعري من قبل، بل إن دليل الحدوث دليل مشروع عنده، فكان من هذه الجهة موافقًا لأبي المعالي، مخالفًا لأبي الحسن الأشعري.

وبعيدًا عن النظر إلىٰ آحاد المتكلمين، وبالنظر إلىٰ العقل الكلامي من حيث مجموع الفرق الكلامية؛ نجد أن علم الكلام قد ذهب إلىٰ أن دليل الحدوث هو الأصل في الاستدلال علىٰ ثبوت ما يأتي:

۞ أولاً: إثبات خلق العالم:

بما أن العقل الكلامي قد اهتم في بدايات نشأته، بالرد علىٰ العقل الفلسفي القائل بقدم العالم؛ فإن من الطبيعي أنه قد اهتم بإقامة الدليل العقلي الدال علىٰ خلق العالم، وإثبات وجود الله ﷻ، ولم يكن خطؤه في الاستدلال أنه قد اتجه إلىٰ إبراز دلالة العقل علىٰ وجود الله ﷻ، وخلقه للعالم، وإنما

كان خطؤه: أنه لم يقم استدلاله العقلي، على المقدمات العقلية المذكورة في نصوص الوحي، بل قام استدلاله العقلي على دليل الحدوث، الذي مر معنا أنه دليل فاسد؛ لا يصح الاعتماد عليه في الاستدلال على خلق العالم.

وبما أنه لا يصح الاعتماد على دليل الحدوث، في إثبات وجود الله ﷻ، وخلقه للعالم؛ فإن الحق المتعين: أن نتبع منهج الصحابة ﭫ، الذين آمنوا بالله ﷻ، وعلموا أنه ﷻ الخالق للعالم، ولم يكن إيمانهم موقوفًا على دليل الحدوث. ولا يصح أن يقال: إن عدم الحاجة إلى دليل الحدوث، حكم خاص بالصحابة ﭫ. فإن إيجاب هذا الدليل لم يذكر في القرآن الكريم، كما أن النبي ﷺ لم يأمر أحدًا من أمته أن يستدل به، ولو كان الإيمان بالله ﷻ، وحدوث العالم، وثبوت الشرع، لا يحصل إلا بهذا الدليل تحديدًا؛ لكان بيان ذلك من أهم مهمات الدين. ثم إن إيمان الصحابة ﭫ كان أفضل من إيمان من بعدهم، فكيف كان إيمانهم حاصلًا بدون دليل الحدوث، وأما غيرهم فيكون إيمانه معدومًا.

لا يلزم من عدم العلم بالدليل عدمه.

ولو افترضنا أن العقل الكلامي قد ذهب إلى أنه لا يمكن أن تعرف صحة السمع إلا بهذا الطريق. فإن هذا إنما هو شهادته على نفسه بالجهل بالطرق التي علم بها الصحابة ﭫ ثبوت الشرع، وجهله بالأدلة الدالة على وجود الله ﷻ، وخلقه للعالم. وجهله بالأدلة الدالة على ثبوت الشرع لا ينفي وجودها؛ فإن الأدلة اليقينية دالة على هذا، بلا حاجة إلى دليل الحدوث؛ فإن الإيمان بوجود الله ﷻ، وأنه الخالق للمخلوقات، شيء فطري، وقد كان بعض العلماء يقول بوجوب النظر، وأن المعرفة نظرية، حاصلة بالنظر في دليل الحدوث، كأبي يعلى، وابن عقيل، وأبي المعالي الجويني، والغزالي،

والرازي، وغيرهم، ثم رجعوا عن ذلك لما تبين لهم فساده.

وليست الفطرة بالدليل الوحيد الدال على وجود الله ﷻ؛ فإن الأدلة النقلية العقلية دالة عليه أيضًا، ودالة على أنه ﷻ الخالق للكون بكل ما فيه، كما مر معنا في الفصل الأول، وكما اعترف به بعض المتكلمين، الذين عرفوا فساد ما كانوا عليه، من حصر للأدلة الدالة على وجود الله ﷻ وخلقه للعالم، في دليل الحدوث، وذكروا العديد من الأدلة الدالة على وجود الله ﷻ، وأنه الخالق للعالم.

العلم بالدليل يستلزم العلم بالمدلول.

۞ ثانيًا: دلالة دليل الحدوث على صدق النبوة:

قيام الإيمان بصدق النبوة على دليل الحدوث، من القضايا الخلافية في العقل الكلامي، ففي حين يذهب العقل الأشعري إلى أن المعجزة دالة بذاتها على صدق نبوة النبي ﷺ بالضرورة لكل من رأى المعجزة، أو علم بحصولها. يذهب العقل المعتزلي إلى أن العلم بدلالة المعجزة على ثبوت النبوة، مبني على العلم بصدق دليل الحدوث أولًا، حيث ذهب إلى أنه لا يمكن إثبات نبوة النبي ﷺ، إلا إن نزهنا الله ﷻ عن فعل القبيح، وتنزيهه ﷻ عن فعل القبيح مبني - عند المعتزلة - على العلم بأنه ﷻ غني عن فعله، عالم بقبحه، وعلمه وغناه معلوم بكونه ليس جسمًا، وكونه ليس بجسم، معلوم بنفي الصفات؛ فدل تأييد النبي ﷺ بالمعجزات على أنه نبي حق؛ لأن القول بغير ذلك، يوجب القول بأنه ﷻ قد يفعل القبيح، وهو باطل بدلالة دليل الحدوث.

وهنا وقع العقل المعتزلي في القول بتعارض العقل والنقل، فإنه إما أن يؤمن بقيام الصفات بالذات الإلهية؛ فيكون ﷻ - بزعمه - جسمًا، ولو كان

جسمًا لم يكن غنيًا؛ وإذا لم يكن غنيًا لم يمتنع عليه فعل القبيح، وإذا لم يمتنع عليه فعل القبيح؛ جاز أن يظهر المعجزة على يد الكذاب المدعي للنبوة؛ فلا يبقى لنا طريق إلى العلم بصدق الرسول ﷺ. وإما أن يذهب إلى أن العقل مانع من إثبات الصفات الإلهية على الحقيقة.

الدليل أبدًا مستلزم للمدلول من غير عكس.

وفي كلا القولين خطأ واضح، فإن المعتزلة قد حصروا الاستدلال بالمعجزة، في منهجهم العقلي، القائم على التحسين والتقبيح العقليين، وهو باطل؛ فإن العلم بدلالة المعجزة على ثبوت النبوة، أمر معلوم، حتى من العقل الأشعري الغالي في رفض التحسين والتقبيح العقليين، ثم إن العلم بصدق الرسول ﷺ ليس محصورًا بدلالة المعجزة، بل له طرق كثيرة متنوعة، كما مر معنا في الفصل الأول. وأما خطأ العقل الأشعري، فظهر في قوله بأن الإيمان بدلالة المعجزة على ثبوت النبوة، موقوف على إنكار قانون السببية.

التناقض دال على فساد أحد القولين لا بعينه.

وبهذا التحليل، نجد أنه لا تعارض في الحقيقة والواقع بين النقل والعقل، بل العقل مصدق بما دل عليه النقل، من إثبات نبوة النبي ﷺ، وأما العقل المعارض للنقل، فهو العقل الكلامي، سواء أكان عقلًا معتزليًا. أم كان عقلًا أشعريًا. والذي يؤكد أن العقل الصريح ليس هو العقل المعارض للنقل، وإنما العقل الكلامي: أنَّ تناقض العقل الكلامي دال على فساده، بيان هذا:

(١) أن العقل المعتزلي، يؤمن بدلالة المعجزة على صدق النبوة، ويؤمن بقانون السببية، ويرفض ما ذهب إليه العقل الأشعري من تعليق لتصديق دلالة المعجزة على صدق النبوة بإنكار مبدأ السببية، وهذا التناقض دال على فساد أحد العقلين، ولا شك أن إنكار الأشاعرة لقانون السببية، هو العقل الفاسد.

(٢) أن العقل الأشعري يؤمن ببعض الصفات، ويرىٰ أن الإيمان بها لا يتعارض مع الإيمان بدلالة المعجزة علىٰ النبوة، ومناقضته العقلية للمعتزلة، دالة علىٰ فساد أحدهما، ولا شك أن العقل المعتزلي هو الفاسد، وأن الحق مع ما ذهب إليه العقل الأشعري من التصريح بأن الإيمان بالمعجزة، لا يتعارض مع الإيمان بالصفات الإلهية. وإن كان العقل الأشعري قد قصر في هذا، ولم يؤمن إلا بسبع صفات.

فظهر أن المعارض للنقل ليس العقل القطعي، وإنما هو العقل الكلامي، المتأثر بروافد فلسفية يونانية، أسهمت في تشكيله، وحددت مجالات تفكيره. وبهذا نعلم أن العقل الكلامي ليس أصلًا في علمنا بثبوت النبوة، ونعلم أنه يمكننا الاستدلال بالمعجزة علىٰ صدق النبوة، مع رفضنا في الوقت نفسه لدليل الحدوث، بل إنه يمكننا أن نقيم أدلة سوىٰ المعجزة، دالة علىٰ صدق النبوة.

لا يثبت الشيء بدون لوازمه.

فعلمنا أن دعوىٰ العقل الكلامي بأنه الأصل في ثبوت الشرع، دعوىٰ باطلة؛ فلم يكن القدح فيه قدحًا في أصل السمع. بيان هذا: أن القدح في بعض العقليات، ليس قدحًا في جميعها، كما أنه القدح في بعض السمعيات، ليس قدحًا في جميعها. وفي الوقت نفسه فإنه لا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها؛ وحينئذ فلا يلزم من القول بفساد دليل الحدوث، القول بفساد الأدلة العقلية الدالة علىٰ ثبوت الشرع، بل إن القول بصحة الأدلة العقلية الدالة علىٰ ثبوت الشرع، مستلزم للقول بفساد دليل الحدوث؛ فإن دليل الحدوث في حقيقته قادح في الشرع، متهم له بمعارضة العقل، وأما الأدلة العقلية التي يستدل بها أهل السنة والجماعة علىٰ ثبوت الشرع، فإنها أدلة تمنع أن يكون بين النقل الصحيح

والعقل الصريح أي تعارض، بل إنها دالة على أن العقل الصريح لا يكون إلا موافقًا للنقل الصحيح، وبما أن الإيمان بصحة هذه المعقولات، موجب للقول بفساد العقل الكلامي المعارض للنقل؛ فإنه يجب الحكم بفساده.

لا يلزم من القدح في بعض العقليات القدح في جميعها.

وعلى هذا فإن ما ذهب إليه العقل الكلامي، من أن تقديم النقل على العقل عند التعارض، موجب للقدح في العقل، ومتى ما قدحنا فيه؛ لم يبق لنا دليل على صحة الشرع. إنما يلزم من حصر الدليل العقلي في دليل الحدوث، وأما من قال: إن مسمى الدليل العقلي أعم من دليل الحدوث، ولا يلزم من فساد بعض العقليات فساد جنسها، كما لا يلزم من ضعف بعض النقليات ضعف جنسها. لم يكن إفساده لدليل الحدوث، موجبًا لأن يكون قد أفسد دلالة العقل على ثبوت الشرع؛ لأنه إنما قال بخطأ الدليل العقلي المعين، ولا يلزم من تخطئة الدليل العقلي المعين، أننا قد خطأنا كل الأدلة العقلية؛ فكان إبطاله لدليل الحدوث إنما هو إبطال لدليل عقلي واحد، وليس إبطالًا لجنس الأدلة العقلية الدالة على ثبوت الشرع.

بل إن السعي في إبطال دليل الحدوث، إنما هو تأكيد على ثبوت الشرع، وصدق النبوة؛ فإن العقل البديهي قد دل على ثبوت الشرع، ودل على أنه لا يمكن للنقل أن يتعارض مع العقل، فكان في بيان أوجه الفساد في دليل الحدوث، تنزيه للشرع عن وجود المعارض العقلي.

وهذا مما يكشف عن الخلل في منهجية التفكير التي ارتضاها العقل الكلامي، فإنه لم يقف عند القول بتعارض العقل والنقل، بل تجاوزه إلى التأسيس لمركزية دليل الحدوث، وجعله الدليل العقلي المهيمن على منظومته الفكرية. في حين أن الواجب: تقديم الأدلة العقلية البرهانية الدالة

علىٰ ثبوت الشرع، والدالة علىٰ أن النقل الصحيح لا يكون إلا موافقًا للعقل الصريح، وعلىٰ هذا فإنه متىٰ ما وجدت أدلة عقلية، معارضة للبراهين العقلية، الدالة علىٰ موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، كان الواجب: أن تقدم الأدلة العقلية المانعة من التعارض، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ فإن الأدلة العقلية إذا تعارضت، تعين تقديم بعضها علىٰ بعض؛ فكان تقديم هذه البراهين العقلية الدالة علىٰ ثبوت الشرع، وأنه لا يمكن أن يتعارض مع النقل، علىٰ الأدلة العقلية المعارضة للنقل، هو الشيء المتعين.

وبما سبق: نعلم أن ما ذهب إليه العقل الكلامي من أنه الأصل في ثبوت الشرع. قول باطل؛ فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغير السمع من الأدلة؛ هو ثابت، سواء دل العقل الكلامي علىٰ ثبوته، أو لم يدل علىٰ ثبوته، فكيف وهو في الحقيقة متهم للنقل بمعارضة العقل؛ فتبين بذلك أن العقل الكلامي ليس أصلًا لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطيًا له صفة لم تكن له، ولا مفيدًا له صفة كمال، بل الشرع كامل بنفسه، وبما أتىٰ به من أدلة نقلية عقلية، دالة علىٰ ثبوته.

وبعد أن علمنا أن العقل الكلامي ليس أصلًا في ثبوت الشرع في نفسه، وليس أصلًا في علمنا بصحته؛ فقد بقي أن نناقش موقف العقل الكلامي من ترتيب الأدلة النقلية والعقلية عند التعارض، وهل تعارضها شيء ممكن، وإن كان ممكنا فما حدود الإمكان ومجالاته. وهو ما سيظهر لنا - إن شاء الله - في الفصل التالي.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الثالث

المنهج العلمي في ترتيب الأدلة

وفيه:

- المبحث الأول: لا يعلل تقديم الدليل إلا بالقطع أو الرجحان.
- المبحث الثاني: تقديم العقل على النقل قادح فيهما معا.

المبحث الأول

لا يعلل تقديم الدليل إلا بالقطع أو الرجحان

من الأخطاء المنهجية الكبيرة، التي وقع فيها العقل الكلامي: تقسيم الأدلة إلىٰ: نقلية خالية من العقل. وعقلية لا يمكن لشيء منها أن يستمد من النقل. وبناء علىٰ هذه القسمة الحدية؛ فقد ظهرت إشكالية العلاقة بين العقل والنقل، وهي إشكالية كبيرة، انتشرت في المدارس الكلامية، وألقت بآثارها علىٰ الاتجاه السلفي، الذي وجد نفسه مضطرًا لبحث هذه المسألة ومناقشتها؛ لإبداء ما يؤمن به من أن النقل الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع العقل الصريح؛ ولكي يناقش الشبه التي قام عليها المنهج المعرفي الكلامي، مع ما نتج عن هذا المنهج من آثار سلبية علىٰ العقيدة الإسلامية.

والقول بتعارض النقل والعقل، قول مستحدث، ظهر مع بدايات ظهور علم الكلام، ثم قوي في زمن المعتزلة، الذين رأوا أن النقل الدال علىٰ إثبات الصفات الإلهية، معارض للعقل المانع من إثباتها. ثم انتقل هذا القول من المعتزلة، إلىٰ الفكر الأشعري في فترات تالية لتشكله في زمنه الأول؛ فإن أبا الحسن الأشعري وأئمة أصحابه، كانوا يثبتون الكثير من الصفات الخبرية، ولا يرون أن في العقل ما يمنع من إثباتها علىٰ الحقيقة.

وأما الذين أتوا من بعد الإمام الأشعري، فإنه قد ازداد اعتمادهم علىٰ

دليل الحدوث، وانتقلوا من القول بصحته، إلىٰ القول بقطعيته، مع إمكانية معارضته للنقل؛ فظهر القول بتقديم العقل علىٰ النقل، ثم انقسمت العقول الأشعرية في تحديد الواجب تجاه النقل المعارض للعقل، فبينما ذهب ابن فورك إلىٰ التأويل، مال الجويني إلىٰ التأويل في أول أمره، ثم انتهىٰ به الحال إلىٰ القول بالتفويض، وأما الغزالي فوضع قانونا في تأويل النصوص، التي يرىٰ أنها معارضة للعقل، ثم خالفه القاضي أبو بكر العربي في كثير مما قال به، ووضع قانونا آخر، مبنيًا علىٰ طريقة أبي المعالي والباقلاني في التأويل؛ فكان كل فريق يضع لنفسه قانونا.

وأما الرازي فإنه قد أسس القانون الكلي في صورة، صارت هي المعتمدة من أغلب العقول الأشعرية التي أتت من بعده، وهو قانون يرسم منهجية التفكير الكلامي، التي ارتضاها الرازي، ورأىٰ أنها أهدىٰ السبل في التوفيق بين النقل والعقل، فإنه وبعد أن أسس للمباينة بين النقل والعقل، رأىٰ أنه سيوجد عن هذه المباينة تعارض في مدلولات النقل والعقل، وعلىٰ هذا فإنه متىٰ ما تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، فإما:

(١) أن يجمع بينهما، وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين.

(٢) أن يردا جميعًا، وهو محال؛ لأن رفع مدلول الدليل النقلي المثبت أو النافي، ورفع مدلول الدليل العقلي الرافع لما أثبته النقل، أو المثبت لما رفعه النقل، رفع للنقيضين، ورفع النقيضين ممتنع عقلًا؛ فوجب إبقاء مدلول أحدهما.

(٣) أن يقدم النقل علىٰ العقل، وهو محال؛ لأن العقل أصل علمنا بصحة

النقل، فلو قدمنا النقل عليه؛ كان ذلك قدحًا في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه؛ فكان تقديم النقل قدحًا في النقل والعقل جميعًا.

(٤) تقديم العقل على النقل، ثم النقل المعارض إما أن يؤول، وإما أن يفوض، وهذا هو المتعين.

ومن خلال هذا العرض التاريخي الموجز؛ لنشأة القول بالمعارض العقلي، وكيف تطور القول بتعارض العقل والنقل إلى أن وصل إلى الرازي، فإن من المهم أن نشير إلى أن القائلين بقطعية الدليل العقلي، ووجوب تقديمه على النقل عند التعارض، قد انقسموا في موقفهم من قطعية الدليل النقلي إلى اتجاهين:

۞ الاتجاه الأول: المؤمن بوجود النقلي القطعي:

مع أن المعتزلة هم أشهر من قال بالتعارض بين النقل والعقل، وأسس لإيجاب تقديم العقل على النقل عند التعارض، إلا أنه لم يكن من منهجهم المعرفي أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين بالكلية، بل هم يؤمنون بأن من النقليات ما قد يفيد اليقين، ولكنهم خالفوا في الاحتجاج بالنقل على مسائل التوحيد والعدل؛ لأن إثبات ذلك - بزعمهم - يتوقف على العلم بصدق الرسول ﷺ، والعلم بصدقه ﷺ لا يمكن أن يكون من خلال النقل الذي أتى به ﷺ، بل لا بد من الاستدلال بالعقل، وبما أن النقل -بزعمهم- قد خلا من الأدلة العقلية؛ فلابد من إقامة الدليل العقلي من الخارج، وقد كان دليل الحدوث هو الدليل الذي اعتمدت عليه المعتزلة في إثبات وجود الله ﷻ،

وخلقه للعالم، بالإضافة إلىٰ الاستدلال به علىٰ صدق نبوة النبي ﷺ، بناء علىٰ التحسين والتقبيح العقليين[١].

لا يلزم من بطلان أحد القولين صحة الآخر.

فكان العقل= دليل الحدوث هو أصل ثبوت الشرع عند المعتزلة؛ فوجب تقديمه علىٰ النقل عند التعارض. ومع هذا فإن دلالة العقل علىٰ ثبوت النبوة؛ موجبة لصدقه ﷺ؛ وصدقه ﷺ دال علىٰ أن الدليل النقلي قطعي الدلالة؛ متىٰ ما سلم من معارضة العقل.

وأما الأشاعرة فقد فارقوا منهج أبا الحسن الأشعري، المانع من تعارض العقل والنقل منعًا قاطعًا، ووافقوا المعتزلة، وكانوا علىٰ منهج المعتزلة، الذاهب إلىٰ أن النقل قطعي الدلالة، إلا إن عارضه المعارض العقلي= دليل الحدوث، إلىٰ أن ظهر الرازي، الذي ذهب بالقول بتعارض النقل والعقل مذهبًا لم يذهبه أحد ممن قبله، حتىٰ المعتزلة أنفسهم.

۞ الاتجاه الثاني: الرافض لقطعية النقل:

ذهب الرازي إلىٰ أن الدليل السمعي لا يفيد اليقين في المسائل العلمية، إلا بعد انتفاء المعارض العقلي، فإن انتفىٰ المعارض العقلي؛ كان الدليل النقلي مفيدًا للمطلوب، ولا طريق إلىٰ نفي المعارض العقلي إلا من وجهين:

(١) تزييف الأدلة العقلية المعارضة للنقل جميعًا، وذلك ضعيف؛ لأنه قد يوجد معارض عقلي لا نعلمه، واحتمال وجود المعارض العقلي، مانع من القول بقطعية النقلي.

---

(١) انظر: ص٨٠ - ص٨٢.

(٢) إقامة الدليل العقلي على صحة كل مسألة علمية دل عليها دليل نقلي؛ فيصير الاستدلال بالنقل فضلًا غير محتاج إليه.

وبهذا نجد أن الرازي قد خالف السائد في الفكر الكلامي، من أن النقل قطعي الدلالة، متى ما سلم من معارضة الدليل العقلي. وذهب - أي: الرازي - إلى أنه لا قاطع إلا الدليل العقلي، وبناء على ما قرره، من أن القطع محصور في الدليل العقلي؛ فإن تقديم العقل على النقل، لن يكون تقديم دليل عقلي معين، على دليل نقلي معين، بل سيكون تقديم جنس على جنس؛ فإن وجد دليل عقلي يعارض دليلًا نقليًا في مسألة من المسائل العلمية، فإن الواجب - على ما قال به الرازي - أن نقدم الدليل العقلي أبدًا؛ لأن النقلي لا يكون قطعيًا إلا إن شهد له العقل بالقطعية، وهو هنا لم يشهد له، بل شهد عليه بمعارضة العقل. وأما إن وجد دليل نقلي، يدل على مسألة علمية، ولم يوجد من العقليات ما يشهد بصحة مدلول النقل؛ فإن الدليل النقلي سيبقى ظني الدلالة، إلى أن يوجد دليل عقلي يشهد بصدقه.

ولكي نعرف خطأ الرازي فيما ذهب إليه من إنكار لقطعية الدليل النقلي، وعظيم أثر قوله على العقيدة الإسلامية، فإنه يكفي في هذا: أن نعلم بأن القول بتقديم جنس الأدلة العقلية، على جنس الأدلة النقلية، مع الزعم بأن النقل قد خلا من الدليل العقلي الدال على ثبوته؛ مصحح لمذهب القادحين في النبوة؛ فإنهم يذهبون إلى أن أدلتهم العقلية مانعة من إثبات النبوة. صحيح أن الرازي لا يقول بصحة مذهب المنكرين للنبوة، ولكن قوله بقطعية جنس الأدلة العقلية، موجب للقول بصحة الأدلة العقلية التي أقاموها إنكارًا للنبوة.

وهنا لا بد للرازي – ولمن قال بقوله – أن يبطل مذهب القائلين ببطلان النبوة، وبما أنه لا يرىٰ القطع إلا في الدليل العقلي؛ فإنه سيستدل بالدليل العقلي علىٰ صدق النبوة، وبهذا سنكون أمام أدلة عقلية متناقضة تناقضًا لا يمكن معه الجمع بينها، بل لا بد من تصحيح بعضها، مع الحكم علىٰ الآخر بالفساد، فإما تصحيح الأدلة المثبتة للنبوة، وإما تصحيح الأدلة العقلية القادحة فيها، ولا يمكن غير هذا؛ فإن تصحيحها جميعًا جمع بين النقيضين، والحكم عليها بالفساد جميعًا رفع للنقيضين. وبطلان أحد القولين دال علىٰ أن من الأدلة العقلية ما هو صحيح المقدمات، ثابت النتائج، ومنها ما هو فاسد المقدمات، باطل النتائج، وهذا موجب للترجيح بين الأدلة العقلية المتعارضة.

وهنا لا بد للرازي من تقديم الدليل العقلي المثبت للنبوة، وبتقديمه لهذا الدليل؛ فإنه قد أفسد الأدلة العقلية القادحة في النبوة، وبإفساده لها؛ فإنه قد أبطل قوله بقطعية جنس الأدلة العقلية.

ثم إن قول الرازي بقطعية جنس الدليل العقلي، متناقض مع الأسس التي قام عليها علم الكلام؛ فإنه إنما ظهر لبيان فساد الأدلة العقلية التي استدل بها الفلاسفة علىٰ قدم العالم، فإن كان الدليل العقلي قطعي الدلالة؛ فإن أدلة الفلاسفة علىٰ قدم العالم ستكون حقًا، ثم إن الإيمان بصحة قولهم بقدم العالم؛ مفسد للأدلة العقلية الدالة علىٰ حدوثه؛ فظهر فساد قول الرازي بكل حال، سواء صحح زيد من الناس قول الفلاسفة بقدم العالم، أم صححنا الأدلة العقلية الدالة علىٰ حدوثه.

كل من كان إلى النبوة أقرب؛ فموافقته للنقل أعظم.

ثم كيف يصح القول بقطعية جنس الأدلة العقلية، مع ما بين الفلاسفة أنفسهم من اختلاف،؛ فكلام ابن سينا لون، ومن خالط أهل السنة وعلماء الحديث، كأبي البركات وابن رشد فكلامهم لون آخر، وهو أقرب إلىٰ صريح المعقول وصحيح المنقول من كلام ابن سينا؛ فإن الرجل كلما كان إلىٰ العلم بالنبوة أقرب؛ كانت موافقته للمعقول أقرب؛ ولهذا نجد ابن سينا يزعم أنه ﷻ يعلم الكليات، وأما الجزئيات فيعلمها علىٰ وجه كلي، ونجد لأبي البركات مقالة في العلم الإلهي، يذهب فيها إلىٰ أنه ﷻ يعلم الكليات والجزئيات.

بل كيف يصح القول بقطعية الأدلة العقلية، مع ما في العقل الكلامي من تناقض، ظهر جليًا في الصراع المعتزلي الأشعري. بل كيف يصح القول بقطعية جنس الدليل العقلي، مع ما يوجد في العقل الكلامي الواحد من تناقض، فإن المعتزلة علىٰ أكثر من قول، وأما الفكر الأشعري فإن الباقلاني لم يكن كمن سبقه، ومن اتبعه لم يكن مثله. وأما الجويني فبالغ في خلط العقل الأشعري بالعقل المعتزلي، ثم قام الغزالي بإدخال العقل الصوفي علىٰ العقل الكلامي، وأما الرازي فأدخل العقل الفلسفي علىٰ العقل الأشعري، وقال بأمور خالفه فيها تلميذه الأموري، بل إن للرازي نفسه من التناقض ما يكفي للقول ببطلان قطعية جنس الدليل العقلي؛ فإن المعتمد في استدلاله علىٰ دليل قطعي، لا يمكن أن ينتقل عنه إلىٰ غيره، تصحيحًا للثاني، وتضعيفًا للأول.

وبهذا نعلم أن قول الرازي بقطعية الدليل العقلي بإطلاق، قول غير صحيح؛ فإن من الأدلة العقلية ما هو صحيح بالاتفاق، مثل: الأدلة العقلية الدالة علىٰ إثبات أصول الاعتقاد. ومنها ما هو فاسد بالاتفاق، مثل: الأدلة

العقلية التي يستدل بها الملاحدة، على إنكار وجود الله ﷻ، أو على إنكار اليوم الآخر. ومنها ما هو محل بحث وتأمل ومناقشة.

وأما الخطأ الثاني عند الرازي، وهو: رفع القطع عن النقل مطلقًا. فدعوى باطلة بالكلية؛ فإن الرسول ﷺ قد شافه الصحابة ﷺ بمسائل أصول الدين، وبينها ﷺ لهم بيانا شافيًا؛ ففهموا المراد من النص فهمًا تامًا، وحصل لديهم علم قطعي بمدلول الدليل النقلي؛ لما في النص الدال على أصول الدين من البيان؛ ولما لهم ﷺ من علم بمقاصده ﷺ؛ ولما لهم من معرفة بلغة العرب التي نزل بها الوحي، وعنهم أخذ التابعون مسائل الاعتقاد، التي تناقلتها الأمة بالتواتر، ومن المعلوم أن النقل المتواتر يفيد العلم اليقيني، سواء كان التواتر: لفظيًا، أو معنويًا؛ وبهذا نجد أن العلم بمسائل أصول الاعتقاد، علم قطعي، وهو في الوقت نفسه علم نقلي، مأخوذ من نصوص الوحي.

ولو كان سلب الرازي للقطعية عن الدليل النقلي حقًا؛ لكان هذا قادحًا في الرازي نفسه؛ فإنه مؤمن بقطعية الدليل العقلي، والدليل العقلي قد دل على صدق النبي ﷺ، ولازم هذا: أن صدقه ﷺ صار معلومًا قطعيًا، ولا يمكن الشك فيه أبدًا، والعلم بصدقه ﷺ موجب للإيمان القطعي بكل ما أتى به ﷺ من أخبار في المسائل العلمية؛ فكان القول بأن النقل لا يفيد القطع بذاته في الأمور العلمية، إبطال للقول بقطعية الدليل العقلي الدال على ثبوت الشرع؛ فإن القول بوجوب تصديق النقل في كل خبر ثبتت نسبته إلى الشرع، مناقض للقول بأن تصديق النقل في المسائل العلمية، موقوف على شهادة العقل للنقل بالقطع في هذه المسألة المعينة بعينها. والجمع بين العقلي الدال على ثبوت

الشرع، والعقلي المشكك في كل نقل لم يدل عليه العقل بعينه، جمع بين النقيضين، فلا بد من الإيمان بأحدهما فقط: فإما تصديق العقل في شهادته للنقل بالصدق في كل خبر ثبتت نسبته إلى النبي ﷺ، وإما تصديق العقل في دعواه بإمكانية مخالفة النقل الثابت للعقل القطعي؛ فبطل قول الرازي بكل حال.

ليس كل ما علم بالخبر أمكن علمه بالعقل.

ثم إن الذهاب إلى أن النص الشرعي لا يفيد اليقين في المسائل العلمية، إلا إن قام الدليل العقلي على ثبوت مدلول النقل. مبطل للكثير من المسائل الخبرية التي أتى به الشرع؛ فإن من المسائل الشرعية العلمية، ما لا يمكن أن يعرف إلا بخبره ﷺ، فإن طرق العلم ثلاث: العقل، والحس، والمركب منهما، كالأخبار. وهذا شيء لا ينكره العقل الكلامي من حيث الجملة؛ فإنه يقر بأن العلوم الشرعية تنقسم إلى: ما يعلم بالسمع وحده. وما يعلم بالعقل وحده. وما يعلم بهما معًا. فدل هذا على أن من المسائل الخبرية ما يتعذر علمه بالعقل، ومنها: المسائل المتعلقة بتفصيل الأخبار عما يكون في اليوم الآخر، وهي التي يسميها العقل الكلامي: السمعيات.

من كذب بطريق من طرق العلم الثلاث؛ فعلمه ناقص.

وقول العقل الكلامي بأن هذه المسائل السمعية ممكنة، وقد أخبر بها الصادق ﷺ؛ فوجب التصديق بها. لا يفيد الرازي شيئًا؛ فإن العقل الكلامي لم يؤمن بها بناء على دلالة الدليل العقلي المعين، الدال على هذه المسائل بأعينها، وإنما آمن بها بناء على دلالة العقل على صدق النبي ﷺ في كل ما أخبر به، ما لم يعارض العقل. ومع ما في قول العقل الكلامي من سوء، إلا أنه أقل سوءًا من قول الرازي؛ فإن الرازي – كما مر معنا – يشترط لإثبات المسألة

الشرعية العلمية شرطين: دلالة الدليل العقلي المعين علىٰ ثبوتها، وهذا شيء لم يتحقق في هذه المسائل. وإما العلم بانتفاء كل معارض عقلي، وهو بنفسه قد ضعف هذا الطريق. وبهذا نجد أن الرازي قد أقفل الباب أمام الإيمان الجازم، بالمسائل الخبرية، التي أتت بها النصوص الشرعية، مفصلة لأحوال البعث والنشور؛ فإنها أمور لا تعلم إلا بالنقل، وأما العقل فيدل علىٰ البعث وقيام القيامة دلالة إجمالية.

وبعد أن عرفنا شذوذ ما قال به الرازي، من أن النقل لا يكون قطعيًا. وعرفنا بطلان ما قال به من قطعية جنس الدليل العقلي. فقد آن لنا أن نعرض المنهجية التي أقامها ابن تيمية للعلاقة بين النقل والعقل، وما المنهج العلمي في رفع ما قد يظهر من تعارض بين الدليلين. وفي البداية فإن من المهم أن نعلم أن ابن تيمية يؤمن بوجود دليل عقلي قاطع، وهو في الوقت نفسه يؤمن بوجود دليل نقلي قاطع؛ فإن اللفظ ينقسم إلىٰ: محكم، ومتشابه، فإن كان اللفظ محكمًا؛ فإن العلم بمراد المتكلم سيكون قطعيًا، وأما إن كان لفظه متشابهًا؛ فإن العلم بمراده سيكون ظنيًا، محتاجًا إلىٰ البحث في المرجحات.

وعلىٰ القول بوجود عقلي قطعي، ونقلي قطعي؛ فقد أقام ابن تيمية قانونا مغايرًا تمامًا للقانون الذي أقامه الرازي، فإن قانون الرازي يوجب تقديم العقل علىٰ النقل عند التعارض تقديمًا مطلقًا، وأما قانون ابن تيمية فيقوم علىٰ تقديم الدليل القطعي علىٰ الدليل الظني، وبما أن العقلي قد يكون قطعيًا، وقد يكون ظنيًا، وكذلك الحكم في النقلي؛ فإنه قد يقدم العقلي تارة، والسمعي أخرىٰ، فأيهما كان قطعيًا قدم.

وفهم القانون الذي أقامه ابن تيمية سيتضح - إن شاء الله - من خلال عرض القسمة التي قال بها، وهي قسمة تقوم على ركائز:

(١) منع التعارض بين القطعيات؛ فالنقل القطعي لا يمكن أن يتعارض مع قطعي آخر، سواء أكان نقليًا أم عقليًا. والعقل القطعي لا يمكن أن يتعارض مع قطعي آخر، سواء أكان نقليًا أم عقليًا.

(٢) الإقرار بإمكانية التعارض بين الظنيات؛ فالنقلي الظني قد يتعارض مع ظني آخر، سواء أكان نقليًا أم عقليًا. والعقلي الظني قد يتعارض مع ظني آخر، سواء أكان نقليًا أم عقليًا. وتعارض الظنيات موجب للترجيح بينها، والمقدم منها هو الراجح، سواء أكان الراجح نقليًا أم عقليًا.

(٣) التعارض بين القطعي والظني؛ فيجب تقديم القطعي مطلقًا، وإذا قدر أن العقلي هو القطعي؛ كان تقديمه لكونه قطعيًا، لا لكونه عقليًا، وكذلك الحكم إن كان النقلي هو القطعي؛ فإنه إنما قدم لكونه قطعيًا، لا لكونه نقليًا.

وبما سبق نجد أن الفرق بين المنهج الذي ارتضاه ابن تيمية في ترتيب الأدلة، وبين المنهج الذي قال به العقل الكلامي، فرق عظيم؛ فإن منهج شيخ الإسلام قائم على تقديم ما كان قطعي الدلالة، سواء أكان نقليًا أو عقليًا. وأما منهج الرازي فيقوم على تقديم جنس الدليل العقلي على جنس الدليل النقلي.

وكما كانت القسمة العقلية حاضرة - في المنهج التيمي - في الترتيب بين الأدلة، وتحديد الذي يجب تقديمه منها. فإنها كانت حاضرة في إبطال القول بوجود معارض عقلي قطعي للنقل القطعي، فإن ابن تيمية يذكر أن النقل القطعي لو أتى بما يخالف العقل القطعي، فإن الحال لا يخلو من أحد

الاحتمالات التالية:

(١) ألا يكون النبي ﷺ عالما بأن ظاهر النصوص التي أتىٰ بها مخالف للعقل. وهذا ممتنع قطعًا؛ فإن النبي ﷺ أعلم الخلق بالحق، وأعلمهم بأصول الدين، وأعرفهم بالدين الإسلامي، فلو كان في دينه ﷺ ما يناقض العقل؛ لعلمه. ثم إن نفي علمه ﷺ بمخالفة صحيح المنقول لصريح المعقول، يوجب ألا يظهر التعارض بين العقل والنقل لأحد من الأمة؛ فإنه يمتنع نقلًا وعقلًا أن يكون من علماء المسلمين من هو أعلم بنصوص الوحي من النبي ﷺ.

(٢) أن يكون النبي ﷺ عالمًا بمخالفة ما أتىٰ به للعقل، ولكنه لم يبين موضع المخالفة؛ لأنه ﷺ لم يكن قاصدًا هداية الناس. وهو ممتنع قطعًا؛ فإنه ﷺ أحرص الخلق علىٰ تعليم الناس وهدايتهم، كما قال ﷻ: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة:١٢٨].

(٣) أن يكون ﷺ عالمًا بأن في النقل القطعي ما يخالف العقل القطعي، ومع علمه فإنه كان قاصدًا للهداية، حريصًا علىٰ إرشاد الناس، وبيان المواضع المخالفة للعقل في الدين الذي أتىٰ به ﷺ، لكنه كان ﷺ عاجزًا عن البيان والإفصاح. وهذا باطل أيضًا؛ فإنه ﷺ كان أفصح الناس لسانا، وأحسنهم بيانا.

فظهر أنه لا يمكن القول بالتعارض بين النقل والعقل، إلا مع الطعن في النبي ﷺ، ونسبته ﷺ إلىٰ الجهل بالمعارض العقلي، أو نسبته ﷺ إلىٰ

التقصير في بيان هذا المعارض للأمة، وأما الإيمان بأنه ﷺ أعلم الخلق، وأحرص الخلق على هداية الخلق، ثم الذهاب في الوقت نفسه إلى أن في دينه ﷺ ما يتناقض ويتعارض مع العقل، ومع ذلك لم يرشد أمته إلى مواضع مخالفة النقل الصحيح للعقل الصريح؛ فتناقض دال على الفساد؛ فكان الحق المتعين: الإيمان بكمال الرسالة المحمدية، مع الإيمان بأن النبي ﷺ قد أتى بالبراهين العقلية، الدالة على ثبوت الشرع، وصدق الرسالة، وأنه لا تعارض بين النقل الصريح والعقل الصريح.

وبعد أن علمنا يقينا أنه لا يمكن وجود تعارض بين النقل القطعي، والعقل القطعي. فقد بقي أن نناقش ما قام به العقل الكلامي من وصف لدليل الحدوث بالقطعية، مع سلبه للقطع عن الأدلة النقلية المعارضة لدليل الحدوث، مع ما ترتب على هذا المنهج من الذهاب إلى أن النصوص المثبتة للصفات الإلهية، أو تفصيلات المعاد[1]، نصوص معارضة لدليل الحدوث؛ فكانت نصوصًا ظنية؛ فوجب تقديم العقل المانع من إثباتها على ظاهرها، على النقل الدال على الإثبات. وفي مقابل هذا العقل الكلامي، نجد أن العقول المؤسسة للمنهج الأشعري، كانت رافضة للقول بأن دليل الحدوث معارض للنص المثبت للصفات، أو لتفصيلات المعاد. وأما أهل الحديث والأثر، فإنهم كانوا يؤمنون بأن الدليل النقلي الدال على الإثبات، قطعي الدلالة؛ لأن

---

(١) يعتبر العقل المعتزلي العقل الكلامي المخالف في تفصيلات المعاد، وأما العقل الأشعري فيذهب إلى أن مسائل المعاد ممكنة عقلًا، وقد أخبر بها الشرع؛ فوجب الإيمان بها على الحقيقة؛ وبهذا فإن العقل الأشعري قد امتاز عن العقل المعتزلي، الذي يذهب إلى وجوب حمل بعض النصوص المخبرة عن تفصيلات المعاد على المجاز، بدعوى مخالفتها للعقل.

إطباق السلف - قبل ظهور علم الكلام - كان على إثبات الصفات، على ما يليق بجلاله ﷻ، وعلى ما يكون من أخبار المعاد، وأما المعارض العقلي= دليل الحدوث، فإن السلف كانوا يرونه دليلًا فاسدًا.

وبهذا نجد أن الأمة قد انقسمت بهذا الشأن إلى قسمين:

(١) أهل الحديث والأثر، وقدماء الأشاعرة، الذين علموا أن النقل الصحيح قد أتى بإثبات الصفات الإلهية، وأمور المعاد، وعلموا أن النقل الصحيح لا يمكن أن يأتي بما يخالف العقل الصريح؛ فامتنع أن يكون في العقل ما ينافي المعلوم بالسمع القطعي، فإن ما علم بالقطع ثبوته أو انتفاؤه، لا يجوز أن يقوم قاطع آخر يناقضه، ولكن يمكن أن يوجد عقلي ظني معارض للنقل؛ فيجب تقديم النقل الدال على إثبات الصفات؛ لأنه قطعي.

(٢) المعتزلة، ومن قال بقولهم من الأشاعرة، الذين يرون - على خلاف بينهم - أن دليل الحدوث قطعي الدالة، وأما النص المعارض لدليل الحدوث فظني؛ فأمكن أن يوجد قاطع عقلي يتعارض من النقل الظني عندهم؛ فأوجبوا تقديم القاطع العقلي على النقل الظني.

وإذا ما استثنينا القول الشاذ - أي: قول الرازي - الذاهب إلى أن النقل لا يكون قطعيًا؛ نجد أن الخلاف في تقديم النقل على العقل في مسائل الصفات والمعاد، مبني على تحديد القطعي منهما، فبينما يذهب السلفيون إلى أن دلالة النصوص على إثبات الصفات لله ﷻ ومسائل المعاد قطعية، وأما دليل الحدوث فأحسن أحواله أن يكون ظنيًا، إن لم يكن معلوم الفساد؛ ومن هنا أوجبوا تقديم النقل على العقل؛ لأن النقل قطعي، والعقل ظني، والقطعي

لا يعارض بالظني. وأما العقل الكلامي فيذهب إلى أن دلالة النص ظنية، وأما دلالة دليل الحدوث فقطعية؛ ومن هنا أوجبوا تقديم العقل على النص.

وقولهم بقطعية دليل الحدوث، قول فاسد؛ فإنه قد مر معنا في الفصل السابق بيان وجه فساده، ومما يدل على بطلان وصف العقل الكلامي لنفسه بالقطع: أن العقل الكلامي المؤمن بدليل الحدوث، والمؤمن بوجوب تقديمه على النص عند التعارض، عقل متناقض؛ فإن المتكلمين قد اختلفوا فيما بينهم؛ فإن العقل الأشعري يثبت شيئًا من الصفات، ويرى أن هذا ليس تجسيمًا، وليس معارضًا لدليل الحدوث. وأما العقل المعتزلي فيذهب إلى أن العقل الأشعري المثبت للصفات السبع، قد وقع في التجسيم الممنوع؛ فدل هذا التناقض على أن المؤمنين بدليل الحدوث، ليسوا متفقين على مدلوله، بل منهم من قال: إن مدلوله يوجب تأويل نصوص الصفات أو تفويضها، إلا النص الدال على الصفات السبع، فإن دليل الحدوث لا يمنع من الإيمان به على ظاهره. ومنهم العقل المعتزلي، الذي يذهب إلى أن دليل الحدوث موجب لتأويل كل نص دل على صفة إلهية، بلا تفريق بين الصفات السبع أو غيرها.

وإذا ما تجاوزنا التناقض الواقع بين العقول المؤمنة بدليل الحدوث، وبحثنا في عقول بقية الأمة، وجدناها تمنع من القول بتعارض النقل والعقل. فدل كل هذا على بطلان القول بقطعية دليل الحدوث، وبطلان القول بقطعيته، موجب لتقديم النص المثبت للصفات الإلهية؛ لأنه قطعي الدلالة.

وعدم وضع دليل الحدوث موضع البحث والتأمل، هو الخطأ الأكبر للعقل الكلامي؛ فإنه لم يفترض خطأ دليل الحدوث، ولم يذهب إلى أن

المقدمات العقلية التي قام عليها هذا الدليل، قد تكون مقدمات فاسدة، يجب أن يعاد تحليلها، وعرضها على العقل الصريح وعلى النقل الصحيح؛ للنظر في صحتها من عدمها، وإنما ذهب مباشرة إلى الحكم على صحيح المنقول بمعارضته للعقل، ظانا أن ما أتى به من مقدمات عقلية، هي عقل صريح، يجب محاكمة الأدلة النقلية القطعية إليه، فما أجازه؛ فهو نقلي قطعي، وأما ما رده؛ فإنه ظني لا يمكن أن يقدم على العقل، بل يجب تأويله تأويلًا يجعله متسقًا مع الدليل العقلي.

وهذا الخطأ المنهجي، خطأ قد سلم منه ابن تيمية في منهجه المعرفي؛ فإن قوله بتقديم العقل على النقل في بعض الأحيان، إنما هو لكون العقل عقل قطعي؛ ما يعني أن النقل المعارض له إما:

(١) نقلي غير ثابت؛ فيكون القول بالتعارض مبنيًا على إدخال ما ليس من النقل في النقل.

(٢) نقلي مؤول على غير مراده ﷻ؛ فكان الخطأ من سوء الفهم للنقل القطعي الثبوت، ويظهر خطأ التأويل من خلال النظر إلى تأويل سلف الأمة للنص محل النزاع، فإن كان السلف قد أجمعوا على تأويل النص على معنى مخالف للتأويل المستحدث؛ كان التأويل المستحدث باطلًا قطعًا؛ فإنه يمتنع أن تجتمع الأمة على ضلالة في الدين.

ومن الأمور الدالة على مدى استيقان ابن تيمية بأن النقل القطعي لا يمكن أن يتعارض مع العقل القطعي: تلك الموازنة التي ذكرها في المقابلة في ترتيب الأدلة النقلية بعضها مع بعض؛ فإنه رحمه الله قد ذكر أن الإجماع لم ينعقد

على شيء يكون فيه مخالفًا للنقل القطعي، ثم ذكر أن ما يعلم بالعقل الصريح البين، أظهر مما يعلم بالإجماع، فإذا لم يوجد في النقل الصحيح ما يعلم نقيضه بالإجماع؛ فألا يكون فيه ما يعلم نقيضه بالعقل الصريح الظاهر أولى وأحرى.

وبعد أن عرفنا أن منهج ابن تيمية المعرفي، يقوم على منع التعارض بين القطعيات النقلية والعقلية. فإننا بهذا نصل إلى عرض موقفه مما ذهب إليه العقل الكلامي، من أن تقديم النقل على العقل، طعن في النقل؛ لأن الطعن في أصل الشيء طعن فيه. ومعرفة حقيقة موقفه رحمه الله شيء سيظهر معنا في المبحث التالي.

المبحث الثاني

تقديم العقل على النقل قادح فيهما معا

بعد أن عرفنا أن القطعيات لا يمكن أن تتعارض فيما بينها، وأن المعارض للقطعي لا يكون إلا ظنيًا، وتعارض القطعي مع الظني؛ يوجب تقديم الدليل القطعي، سواء أكان نقليًا أم عقليًا. وعرفنا أنه يجب تقديم الدليل الراجح عند تعارض الظنيات، سواء أكان الراجح نقليًا أم عقليًا.

فقد بقي أن نعلم أن ابن تيمية لم يقف في إبطاله للقول بتقديم العقل علىٰ النقل، عند منع إمكانية التعارض بين القطعيات، أو إيجاب تقديم الراجح علىٰ المرجوح، بل تجاوز هذا إلىٰ التأكيد علىٰ أن التعليل الذي قدمه العقل الكلامي؛ لإيجاب تقديم نفسه علىٰ النقل، تعليل فاسد، بل إن الحق في نقيض ما قال به. بيان هذا: أن العقل الكلامي قد علل تقديم نفسه علىٰ النقل، بأن تقديم النقل علىٰ العقل، طعن في العقل الشاهد للشرع بالثبوت؛ فكان الطعن في العقل طعنا في الأصل الذي قام عليه القول بثبوت الشرع؛ فلزم من ذلك: أن يكون تقديم النقل علىٰ العقل طعن في النقل نفسه.

وهذه العلة مما بين ابن تيمية فسادها، ودلل علىٰ أن العكس هو الصحيح، فإننا لو قدمنا العقل علىٰ النقل؛ لكان هذا قادحًا فيهما معًا، قادح في العقل الشاهد للشرع بالثبوت، وقادح في النقل المشهود له بالصدق،

وهذا شيء لازم من إيجاب تقديم العقل على النقل، سواء فرضنا دليل الحدوث دليلًا عقليًا قطعيًا، أو فرضناه دليلًا عقليًا ظنيًا، بيان هذا:

أولاً: القول بقطعية دليل الحدوث:

بما أن العقل الكلامي يؤمن بقطعية دليل الحدوث، فإن ابن تيمية رحمه الله يذكر أن التسليم الجدلي بصحة قوله، لا يسوغ القول بتقديمه على النقل، بل إنه موجب لتقديم النقل على العقل الكلامي، بيان هذا: أن وقوع التعارض بين النقل ودليل الحدوث، مانع من الجمع بين المدلولين؛ لأنه جمع بين النقيضين، ومانع من رفع مدلول الدليل النقلي والعقلي في الوقت نفسه؛ لأنه رفع للنقيضين؛ فوجب الإبقاء على مدلول أحدهما، وتقديم العقل ممتنع؛ لأنه قد دل على صحة السمع، ووجوب قبول كل ما أخبر به الرسول ﷺ، وأما النقل فلم يشهد للعقل بالقطع في كل من أخبر به، فلو أبطلنا دلالة النقل القطعي؛ لكنا قد أبطلنا دلالة العقل على صدق الشرع؛ فإن العقل الدال على صدق السمع وصحته، وأن خبره حق، إما:

(١) أن يكون صادقًا في شهادته؛ فيلزم من الإيمان بصدق العقل: ألا نقدم على النقل شيئًا، لأننا لو قدمنا دليل الحدوث؛ لكنا قد قدحنا في شهادة العقل بثبوت الشرع؛ فكان تقديم العقل الشاهد على النقل المشهود له بالثبوت، طعنا في الشاهد، واتهام له بالكذب في شهادته؛ فامتنع تقديمه على النقل.

(٢) أن يكون العقل الكلامي كاذبًا في شهادته بثبوت الشرع؛ فيلزم ألا يكون دليل الحدوث دليلًا صحيحًا، والإقرار بفساده؛ مانع من القول بقطعيته، ونفي صفة القطعية عنه؛ مانع من القول بوجوب تقديمه على غيره

عند التعارض، إيجابًا مطلقًا.

وبما أن العقل الكلامي قائل بقطعية دليل الحدوث لا بظنيته؛ فإن إيمانه بقطعيته مانع من القول بتقديم العقل علىٰ النقل؛ فإنه لو قدم العقل علىٰ النقل؛ لكان هذا طعنا في المنهج المعرفي الذي يقوم عليه العقل الكلامي بكليته، فإن الذهاب إلىٰ صدق دليل الحدوث في شهادته الأولىٰ للسمع بالثبوت؛ مستلزم لكذبه في شهادته الثانية، عندما قال: إن النقل قد أتىٰ في هذه المسألة المعينة بخلاف الحق. وأما إن صدقنا العقل الكلامي في قوله بأن الشرع قد خالف العقل في هذه المسألة المعينة؛ فإن هذا قدح في شهادته الأولىٰ للشرع بالصدق والثبوت. وهذا الاختلاف في الشهادة، هو من باب تقابل السلب والإيجاب، فإنه إما أن يكون صادقًا في شهادته للنقل بالثبوت؛ فيكون كاذبًا في قوله بتعارض النقل والعقل. وإما أن يكون صادقًا في قوله بالتعارض بين العقل والنقل؛ فيكون كاذبًا في شهادته للشرع بالثبوت.

والذي يريد ابن تيمية أن يصل إليه من خلال هذه القسمة: أن يكون العقل الكلامي مخيرًا بين إثبات أحد النقيضين:

(١) شهادته الأولىٰ للشرع بالثبوت.

(٢) شهادته الثانية بمخالفة النقل للعقل.

وبما أن العقل الكلامي عقل مسلم؛ فإن من البديهي أنه سيختار إثبات دلالة العقل علىٰ ثبوت الشرع؛ فكان إقراره بصدق العقل في شهادته للنقل بالثبوت، مانعًا له من قبول شهادته الثانية، ومتىٰ ما رفض شهادة العقل بمخالفة النقل له؛ كان هذا موجبًا للقول بتقديم النقل علىٰ العقل عند

التعارض؛ لأنه لو قدم العقل على النقل؛ لكان قد أفسد شهادته للشرع بالثبوت، وبهذا فإن العقل الكلامي سيقع في المحذور الذي يهرب منه، أي: التشكيك في ثبوت الشرع.

ولتقريب هذه الصورة، فإن ابن تيمية قد ضرب لها بعض الأمثلة الشارحة، ومنها: أننا لو افترضنا أن فلانا من الناس قد شهد أن فلانا خبير بالطب، ثم نازع الشاهد المشهود له - بالخبرة والإتقان والعلم - في مسألة من مسائل الطب؛ فإن الواجب تقديم قول الطبيب على قول الشاهد؛ لأن تقديم قول الشاهد - مع أنه ليس من أهل الاختصاص بالطب - على قول الطبيب في محال النزاع، تقديم لقول آحاد الناس عليه؛ فكان تقديم الشاهد على الطبيب المختص، تكذيبًا لشهادته بأن هذا الطبيب من أهل الخبرة والعلم، وأنه المرجع في المسائل الطبية. فإن قيل: تقديم قول الطبيب على قول الشاهد، إبطال لشهادته له بالجودة والإتقان. قيل: هذا غير صحيح؛ لأن تقديم قول الطبيب على قول الشاهد، لا يستلزم فسقه وكذبه في شهادته، وإنما يوجب أنه في هذه المسألة المعينة قد أخطأ، وخطأ الشاهد في مسألة ما أمر ممكن؛ فلم يكن تقديم قول الطبيب على قول الشاهد قادحًا في شهادته له.

وكذلك الحال في العلاقة بين النقل والعقل، فإن كان العقل الكلامي قطعي الدلالة في شهادته للشرع بالثبوت، فإن هذا لا يستلزم صدقه في دعوى معارضة النقل للعقل في هذه المسألة المعينة؛ وعلى هذا فإنه يمتنع أن نقدم العقل على النقل؛ لأننا قد صدقنا العقل في شهادته للنقل بالصدق، والنقل قد أتى مبينا لمسائل كثيرة، متعلقة بتوحيد الأسماء والصفات، والمعاد، والعقل غير مدرك لتفصيلاتها، ولكنه في الوقت نفسه لا يمكن أن يقيم برهانا عقليًا

علىٰ فسادها، أو علىٰ وقوع الكذب في شيء منها؛ فوجب الإيمان بما صح من النقليات؛ لأن الذهاب إلىٰ أن العقل قد عارضها؛ موجب للطعن في شهادته علىٰ صحة السمع، والطعن في الشرع واتهامه بمناقضة العقل، طعن في النقل والعقل معًا؛ فإنه اتهام للعقل بالكذب في شهادته الأولىٰ للشرع بالثبوت، واتهام للشرع بمعارضة العقل.

وبهذا نجد أن ابن تيمية قد قلب الاستدلال العقلي الذي قام عليه علم الكلام برمته؛ فإنه يقوم علىٰ أن تقديم النقل علىٰ العقل عند التعارض، قدح في العقل الشاهد بصحة النقل، وهذا يفضي إلىٰ القدح في العقل والنقل معًا. وأما ابن تيمية فإن قانونه المعرفي يقوم علىٰ أن تقديم العقل علىٰ النقل القطعي عند التعارض، قادح في العقل الشاهد للشرع بالثبوت؛ فكان تقديم العقل علىٰ النقل القطعي، قدحًا في العقل والنقل معًا.

فإن قيل: إن إقرار ابن تيمية بقطعية دليل الحدوث، توقعه في القول بتعارض القطعيات؛ فإن دليل الحدوث هو بنفسه يستلزم معارضة النقل للعقل في مسائل توحيد الأسماء والصفات، وبعض مسائل المعاد. قيل: ابن تيمية إنما تكلم علىٰ أساس جدلي، يقوم علىٰ قطعية دليل الحدوث في شهادته للشرع بالثبوت، ولم يسلم بكل لوازمه، فكان في هذا الموضع كأنما يتكلم بلسان العقول الأشعرية المؤسسة للمدرسة الأشعرية، التي كانت تقول بصحة هذا الدليل، مع إيمانها بأنه لا يعارض النقل؛ فكانت اللوازم التي قال بها جمهور العقل الكلامي، ليست شيئًا معلومًا بالضرورة من هذا الدليل، وبما أنها ليست لازمة لكل من سلم بصحة دليل الحدوث؛ فإن التسليم بقطعيته في الدلالة علىٰ ثبوت الشرع، يوجب القول بقطعية كل قطعي أتىٰ به الشرع،

ومن هذا: مدلول نصوص الأسماء والصفات؛ فظهر معنىٰ قولنا: التسليم بقطعية دليل الحدوث، مانع من القول بوجوب تقديمه علىٰ النقل.

فإن قال قائل: إن شهادة دليل الحدوث بصحته الشرع، مشروطة بعدم معارضة الشرع له، فإن حصل التعارض، كان الواجب تقديم العقل الكلامي علىٰ النقل، ومتىٰ ما كان هذا هو المنهج المتبع في تعارض النقل والعقل؛ فإننا: قد نزهنا دليل الحدوث عن التناقض والكذب في الشهادة. وسوغنا القول بتقديم العقل علىٰ النقل؛ لأن التعارض قد وقع في محل خارج عن حدود الشهادة؛ فلا تكون شهادة العقل بالتعارض في هذه المسألة المعينة، قادحة في شهادته الأولىٰ بثبوت الشرع. قيل: البراهين العقلية القطعية، دالة علىٰ صدق النبي ﷺ في كل ما أتىٰ به، ودالة علىٰ أنه لا يمكن أن يكون في الشرع الثابت ما يتعارض مع العقل القطعي؛ فكانت هذه الشهادة تزكية مطلقة للشرع، تمنع أن يكون في صحيح المنقول ما يعارضه شيء من صريح المعقول، وعلىٰ هذا فلو افترضنا أن العقل الكلامي قد اشترط في شهادته للشرع بالثبوت، عدم مخالفة الشرع له؛ كان هذا دالًا علىٰ فساد العقل الكلامي وفساد شرطه، ولم يكن دالًا علىٰ أن الشرع قد يأتي بما يخالف العقل.

ووجه الفساد في هذه الشهادة: أنها تسوية بين أقوال النبي ﷺ وبين أقوال غيره من البشر؛ فإن العاقل من الناس، لا يتبع كل ما يسمعه ممن حوله، بل يُعملُ فيه عقله، فما وافق صريح المعقول؛ قبله، وما خالف العقل؛ رده. فكان الشرط الذي قال به العقل الكلامي، دالًا علىٰ فساد شهادته، وفسادها إنما يضره هو، ولا يضر الشرع شيئًا؛ فإن الشرع ثابت بنفسه، وبما أتىٰ به من أدلة عقلية، من قبل أن يعرف نظار الكلام دليلهم العقلي.

وبما أننا نتكلم في هذا الموضع، على افتراض صحة ما ذهب إليه العقل الكلامي من قطعية دليل الحدوث؛ فإنه لا يمكن أن يكون تصديق الرسول ﷺ فيما أخبر به، معلقًا على اشتراط عدم معارضة خبره ﷺ للعقل الكلامي؛ فإن مجرد التسليم بأنه ﷺ قد يأتي بما يناقض العقل القطعي، قدح في الشرع الذي أتى به بمجموعه؛ فإن اتهام النقل القطعي بمناقضة العقل القطعي، ولو في مسألة واحدة، قدح في النبوة وإبطال للنقل؛ فإن الدليل المشروط بعدم المعارض، لا يكون قطعيًا؛ لأن القطعي لا يعارضه ما يدل على نقيضه. ثم هو في الوقت نفسه قدح في شهادة العقل للشرع بالثبوت؛ فإن الدليل مستلزم للمدلول، وعلى هذا فإنه متى ما انتفت صحة الشرع؛ فقد انتفى لازم الدليل، ومتى ما انتفى ملزوم الدليل؛ كان هذا نفيًا للدليل؛ فكان هذا إبطالًا لشهادة العقل للشرع بالصحة والثبوت.

الدليل مستلزم للمدلول.

ثم إن قول العقل الكلامي بوجوب تقديمه على النقل، يتناقض مع الغاية التي من أجلها نشأ علم الكلام؛ فإن هذا العلم إنما ظهر – كما يقرر أهل الكلام – للرد على الفلاسفة، الذين أوجبوا تقديم العقل الفلسفي الذاهب إلى القول بقدم العالم، على النص الشرعي الدال على خلقه وحدوثه. فأراد العقل الكلامي أن يثبت اتساق العقل والنقل في الدلالة على خلق العالم وحدوثه؛ فقال بدليل الحدوث. وهذه الغاية متناقضة مع ما نتج عن هذا الدليل، من الإيمان بأن الشرع قد يتعارض مع العقل، وما تبع هذا من إيجاب للقول بتقديم العقل الكلامي على النقل.

وبهذا فإن العقل الكلامي قد وصل إلى النتيجة التي وصل إليه العقل الفلسفي، أي: الذهاب إلى وجود تعارض بين النقل والعقل، مع القول

بوجوب تقديم العقل على النقل؛ فيكون العقل الكلامي قد قدح في ثبوت الشرع، في حين أن مراده: نفي معارضة النقل للعقل؛ وبهذا فإن العقل الكلامي قد وقع في شيء مما وقع فيه العقل الفلسفي، ففي حين أن العقل الفلسفي يذهب إلى أن العقل الدال على قدم العالم، معارض للنقل الدال على حدوثه وخلقه، مع إيجابه لتقديم العقل على النقل. يذهب العقل الكلامي إلى أن دليل الحدوث الدال على خلق العالم، معارض للنقل الدال على إثبات الصفات الإلهية، مع إيجابه لتقديم العقل على النقل.

فإن قال العقل الكلامي: إن هذا القول ليس وزان مسألتنا؛ فإن العقل الفلسفي قد قال بالتعارض بين العقل الظني وبين النقل القطعي؛ فكان مخطئًا فيما ذهب إليه من تقديم نفسه على النقل القطعي. وأما أنا – أي: العقل الكلامي – فأقول: إن العقل المعارض للنقل عقل قطعي، وأما النقل فمعارض ظني؛ فساغ لي تقديم نفسي على النقل الظني. قيل: كذلك يقول العقل الفلسفي؛ فإنه يذهب إلى أن القطع محصور في العقل، وأما النقل الذي أتى به النبي ﷺ، فنقل ظني، خاطب به النبي ﷺ الناس على طريق التخييل وضرب المثل الذي ينتفع به الجمهور؛ لأجل مصلحتهم؛ ومن هنا سوغ العقل الفلسفي لنفسه أن يتقدم على الشرع.

صحيح أن العقل الكلامي لم يصل إلى ما وصل إليه العقل الفلسفي، من حمل للنقل على التخييل المخالف للعقل، ولكن ذهابه إلى أن ثمة مسائل في النقل مخالفة للعقل، وهي ظنية الدلالة؛ لأجل مخالفتها للعقل؛ فوجب تقديم العقل على النقل. فيه نوع شبه من منهج الفلاسفة العقلي؛ فإن الفلاسفة لم يضعوا منهجهم العقلي موضع البحث والتأمل؛ للنظر في تعارضه مع النقل،

وتحديد القطعي منهما، ثم تقديم القطعي، بل انطلقوا إلىٰ القول بظنية النقل؛ ثم أوجبوا تقديم العقل الفلسفي علىٰ النقل. وأما العقل الكلامي فحكم بنفسه علىٰ النقل بالمخالف له بالظنية، ثم أوجب تقديم نفسه علىٰ النقل؛ لأن النقل -بزعمه- ظني؛ فكان العقل الكلامي هو الخصم والحكم.

فالإشكال في المنهج الكلامي: أنه أتىٰ إلىٰ النص القطعي، فسحب عنه صفة القطع، ثم أتىٰ إلىٰ العقلي الظني، ووصفه بالقطع، ثم أوجب تقديم العقل علىٰ النقل؛ بناء علىٰ أن العقلي هو القطعي.

وقول السلفية بأن النقل الدال علىٰ الإثبات، نقلي قطعي، ليس قولًا بلا برهان؛ فإنهم يستدلون علىٰ قولهم بقطعيته، بأن المسائل التي يزعم أن العقل قد عارضها، كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك، هي مما علم بالاضطرار أن الرسول ﷺ جاء به، وما كان معلومًا بالاضطرار من دين الإسلام، امتنع أن يكون باطلًا. وكما أنها مسائل ثابتة بالقطع، فإن العلم بمقاصد الرسول ﷺ من هذه النصوص علم ضروري يقيني؛ فإن عند أهل العناية بالقرآن الكريم، وبسنة الرسول ﷺ، وبأقوال الصحابة رضي الله عنهم والتابعين لهم بإحسان، من العلوم الضرورية بأن مراد الشارع هو ما ظهر من النص، ما لا يمكن دفعه، وهذه العلوم التي علموها من النقل، قد وصلت إلينا بالتواتر؛ فكان عندنا علم قطعي بأن النقل القطعي دال بظاهره علىٰ إثبات الصفات، وبما أن القطعيات لا تتعارض؛ فإنه يجب تقديم النقل المعلوم بالقطع، علىٰ العقل؛ لأننا لو قدمنا العقل لكنا قد قدحنا في شهادته للنقل بالثبوت، وعدم مخالفته للعقل؛ وهذا مستلزم للطعن في العقل الشاهد للشرع بالثبوت.

وبعد أن عرفنا أنه لا يسوغ للعقل الكلامي أن يقدم نفسه على النقل، بدعوى أنه قطعي. نجد أنفسنا أمام الاحتمال الثاني، وهو: القول بظنية العقل الكلامي، وما ينتج عن القول بظنيته.

ثانيًا: القول بظنية دليل الحدوث:

عندما نتأمل مراد شيخ الإسلام بمصطلح الظنية في الدرء، نجد أنه يريد به: ما كان مقابلًا للقطعية، والدليل المقابل للدليل القطعي، قد يكون صالحًا للاستدلال، إن لم يعارضه دليل قطعي آخر، وقد يكون دليلًا ظنيًا راجحًا على ظني آخر، وقد يكون ظنيًا فاسدًا؛ إن عارضه قطعي، كما مر معنا في المبحث السابق.

وبناء على هذا، فإن تسليم ابن تيمية بظنية دليل الحدوث، لا يوجب أن يكون دليلًا صالحًا للاستدلال؛ لأنه قد يكون ظنيًا عارضة قطعي آخر، وهو ما حصل هنا بالفعل؛ فإن دليل الحدوث الذاهب إلى أن إثبات مدلول نصوص الصفات والمعاد على ظاهرها ممنوع، باطل بالدليل النقلي القطعي الدال على الإثبات؛ فكان ظنيًا فاسدًا؛ فامتنع القول بتقديمه على النقل.

ومما يدل على ظنية دليل الحدوث، ويمنع القول بتقديمه على النقل: أن تقديم العقل الكلامي على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية على العقل الكلامي فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول؛ وذلك لأن كون الشيء معلومًا بدلالة العقل الكلامي، ليس هو صفة لازمة للمسائل الخلافية بين السلف والمتكلمين، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، حتى بين المتكلمين أنفسهم، فما منهم من جماعة أو فئة إلا وهي مخالفة

لجماعة أو فئة أخرىٰ، مع أن الكل يرجع في استدلاله إلىٰ دليل الحدوث، وهذا شيء لا نجده عند من يوجب الرجوع إلىٰ النقل؛ لرفع الاختلاف في أصول الاعتقاد، وتحديد الحق من الخطأ في المسألة محل النزاع.

وبالموازنة بين حال القائلين بقطعية النص، وأنه لا يمكن أن يتعارض معه دليل عقلي قطعي، وحال المؤمنين بالتعارض، الموجبين لتقديم العقل علىٰ النقل؛ نجد أن الفريق الأول سائر علىٰ منهجية مطردة؛ وذلك لأن النص الشرعي الدال علىٰ أصول الاعتقاد، نص قطعي الثبوت، وقطعي الدلالة، وهذه صفة لازمة له، لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، بل العلم بمعنىٰ النص أمر ممكن، ورد الناس إليه ممكن أيضًا؛ ولهذا جاء في التنزيل: الأمر بالرجوع إلىٰ النص عند التنازع، قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء:٥٩]، فأمر الله ﷻ المؤمنين عند التنازع بالرد إلىٰ الله ﷻ وإلىٰ الرسول ﷺ.

وكما أن الرد إلىٰ النقل هو الواجب بنصه، فإنه واجب بالعقل أيضًا؛ فإن الحق الذي لا مرية فيه: أن النبي ﷺ كان أكمل الناس عقلًا، بل لو وزن عقله ﷺ بعقول أمته جميعًا؛ لرجح عقله ﷺ، وإذا كان كذلك فقد امتنع عقلًا أن يُعرض ما أجازه عقله ﷺ علىٰ عقل أحد من أمته، لينظر هذا الناظر -بعقله القاصر- هل في صحيح المنقول ما يتعارض مع صريح المعقول. وهذا فيما لو كان الدين من عنده ﷺ، فكيف والدين من عند الله ﷻ، ولم يكن منه ﷺ إلا أن بلغ رسالة الله ﷻ إلىٰ المكلفين.

وأما الذين ذهبوا إلىٰ أن الاعتقاد مما يجب فيه القطع، ولا قطع إلا في الدليل العقلي= دليل الحدوث، فإن قولهم قول متناقض، بل آل الأمر بالمتكلمين إلىٰ التنازع فيما يقولون إنه من العلوم الضرورية، فيقول أحدهم: نحن نعلم بالضرورة العقلية كذا وكذا. ويقول الآخر: إن الضرورة العقلية دالة علىٰ نقيضه. والجميع يذهب إلىٰ أن القاطع العقلي معه؛ فتعددت العقائد؛ فكانت النتيجة عكسية، فبعد أن كان أهل الكلام يؤكدون علىٰ أن العقائد لا بد أن تكون يقينية، ولا يقيني إلا ما يقوم علىٰ الدليل العقلي القطعي؛ كانت عقائدهم عقائد متناقضة.

وهذا التناقض شيء ظاهر في عقائد المؤمنين بالعقل الكلامي؛ فعندما يقول العقل الأشعري: إن العقل القطعي يمنع كون الموصوف ﷻ عالمًا بلا علم، قادرًا بلا قدرة، حيًا بلا حياة. يقول العقل المعتزلي: بل القاطع العقلي دال علىٰ ثبوت هذا. وبينما يقول المعتزلي للأشعري: أنت مجسم؛ لأنك تؤمن بأنه ﷻ موصوف بالصفات السبع، ولا يوصف بالصفات إلا ما كان جسمًا مركبًا. يقول العقل الأشعري: إن القاطع العقلي قد دل علىٰ أن إثبات الصفات السبع علىٰ الحقيقة، لا يوجب الوقوع في التجسيم. وبينما يقول المعتزلي: نحن نعلم بالضرورة العقلية امتناع رؤية مرئي من غير معاينة ومقابلة. يقول الأشعري: إن القاطع العقلي قد دل علىٰ إمكان هذا. ومثله الخلاف في حدوث العالم، فإن العقل المعتزلي يذهب إلىٰ أن القادر ﷻ يرجح أحد طرفي مقدوره بلا مرجح. وأما العقل الأشعري فيذهب إلىٰ أن القادر ﷻ يرجح أحد طرفي مقدوره بإرادة قديمة.

وهذا التناقض شيء واقع حتىٰ في نظر العقل الكلامي إلىٰ أفعال المكلفين؛ فإن العقل المعتزلي يذهب إلىٰ أن القاطع العقلي يوجب أن يكون الإنسان خالقًا لفعله. وأما العقل الأشعري فيذهب إلىٰ أن القاطع العقلي دال علىٰ أنه لا خالق إلا الله ﷻ، وأن الإنسان لا يفعل فعلًا حقيقيًا، قائمًا به.

كل من كان للنبوة أقرب؛ كان نظره العقلي أصح.

بل إن التناقض واقع في العقل الكلامي الواحد؛ فإن العقل المعتزلي قد انقسم إلىٰ: عقل بصري، وعقل بغدادي، وبينهما من النزاع ما يطول ذكره، ثم إن البصريين أقرب إلىٰ موافقة المنقول والمعقول من البغداديين؛ لأنهم إلىٰ نور النبوة أقرب؛ فكان قربهم من السنة، مانعًا لهم من الوصول إلىٰ ما وصلت إليه معتزلة بغداد من التفرق. وكذلك العقل الأشعري، فالعقول المؤسسة للمدرسة الأشعرية، قد انتهجت في فهم النص الشرعي، منهجًا مغايرًا لما عليه الحال عند العقول الشارحة والمطورة للفكر الأشعري؛ فإن المنهج الأشعري يزداد قربًا من منهج أهل الحديث والأثر، كلما اقتربنا من عصر الإمام الأشعري.

بل إن الاضطراب والحيرة واقعة للشخص المعين بذاته، ولا أدل علىٰ هذا من التناقضات التي ظهرت للرازي نفسه، فإنه – مع أنه الواضع للقانون العقلي الكلامي – قد تناقض في الكثير من المسائل.

فدل كل هذا علىٰ أن العقل الكلامي عقل ظني؛ لا يصلح أن يكون المرجع في رفع التناقض، وبيان الحق في المسائل العقدية الخلافية؛ فإن الناس إذا تنازعوا في المعقول، لم يكن قول طائفة حجة علىٰ الأخرىٰ، بل يجب الرجوع في تحديد الدليل العقلي المقبول إلىٰ الفطر السليمة، التي لم تتغير باعتقاد يغيرها عما خلقت عليه؛ فامتنع حينئذ أن يعتمد علىٰ العقل الكلامي

للفصل بين المسلمين في العقائد التي جرىٰ فيها الخلاف؛ لا لأنه عقل متناقض وحسب، بل لأنه – إضافة إلىٰ ما سبق – دليل نظري، مصادم للبراهين العقلية الدالة علىٰ أن ظاهر النص الشرعي، لا يمكن أن يدل علىٰ ما يناقض العقل، وهذه البراهين العقلية براهين قائمة علىٰ الفطرة السليمة، التي يجب إرجاع الناس إليها عند التناقض العقلي.

ومع دلالة تناقض دليل الحدوث علىٰ فساد القول بوجوب تقديمه علىٰ النقل عند التعارض. فإن هذا مؤكد علىٰ صحة القول بوجوب الرجوع إلىٰ النقل في كل مسائل الخلاف العقدية والشرعية؛ فإن أقصىٰ ما يمكن أن يوصف به السمع: أن تناقض العقل الكلامي في الدلالة علىٰ ثبوته، مسقط للدليل الذي استدل به نظار الكلام علىٰ ثبوت الشرع، وفساد دليل الحدوث، لا يستلزم القدح في ثبوت الشرع؛ لأمرين:

(١) أن القول بفساد الدليل لا يستلزم القول بفساد المدلول؛ فلم يلزم من بطلان دليل الحدوث، أن يكون ذلك قادحًا في ثبوت الشرع؛ لوجود أدلة أخرىٰ دالة علىٰ ثبوته، كما مر معنا في الفصل الأول.

(٢) أننا لو سلمنا جدلًا بأنه لا دليل علىٰ صحة الشرع إلا دليل الحدوث، فإنه قد ظهر فساد هذا الدليل، ومن البديهي أنه إذا تعارض دليلان: أحدهما معلوم الفساد، والآخر لم يُعلم فساده؛ كان تقديم ما لم يعلم فساده، أقرب إلىٰ الصواب، من تقديم ما يعلم فساده.

فإن قيل: نحن لا نقدم العقل علىٰ السمع؛ لأن العقل قد عارض السمع حقيقة، بل نحن جازمون بأن الشرع لا يشتمل علىٰ ما يعارض العقل أبدًا،

وإنما أوجبنا تقديم العقل؛ لأنه قد عارضه ما يتوهم أنه من السمع، وليس منه حقيقة، بل هو إما نص غير ثابت، وإما نص ثابت، تم تأويله على غير مراد الشارع منه. قيل: القول بأن المخالف للعقل هو النص غير الثابت، ليس القول الذي قال به العقل الكلامي؛ فإنه يقوم في تعامله مع النص الشرعي، على أن النصوص القطعية الثبوت، قد خالف ظاهرها العقل؛ فوجب تأويل النص أو تفويضه، فكان الكل متفقًا على أن النص ثابت، وإنما وقع الخلاف في دلالة النص، فبينما يذهب أهل الحديث والأثر إلى أن النقل المعارض للعقل الكلامي قطعي الدلالة، مستدلين بفهم السلف له على ظاهره، ومنعهم لأن يكون ظاهره معارضًا للعقل القطعي. يذهب العقل الكلامي إلى أن ظاهر النص معارض للعقل؛ فوجب تأويله أو تفويضه.

صحيح أن العقل الكلامي قد يذكر من الأحاديث الضعيفة ما يعارض العقل، ويستدل بها على وجود تعارض بين النقل والعقل، إلا أن هذا لا يسوغ القول بظنية الأدلة النقلية المخالفة للعقل الكلامي بالكلية، بل هو دال على أن العقل الكلامي قد أخطأ عندما أدخل في الدليل السمعي ما ليس منه، فكان قد قلب الحقائق: حيث أدخل في النقل ما لا يصلح الاحتجاج به، وأدخل في الأدلة العقلية ما ليس منها، بل هو كلام متناقض، وإن سماه أصحابه براهين عقلية أو قواطع عقلية، فإن اللفظ لا يغير من الحقيقة شيئًا.

وكون النقل الظني= الأحاديث الضعيفة والموضوعة، مما يمكن تعارضه مع العقل الظني= دليل الحدوث، شيء لا خلاف فيه، ولكنه خارج عن محل النزاع، فإن العقل الكلامي يذهب إلى وقوع التعارض الحقيقي بينه وبين النقل

الثابت بالنص القرآني، والأحاديث الصحيحة، وإقراره بأن النص المعارض له قطعي الثبوت، وأن الظاهر منه هو ما تعارض مع دليل الحدوث، موجب – في حقيقة الأمر – للقول بتقديم النقل على العقل؛ فإن في المقدمات العقلية التي يقوم عليها دليل الحدوث، من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يجعله دليلًا ظنيًا. وأما مدلول النقل القطعي، فشيء معلوم بالقطع، والقطعي مقدم على الظني.

وبما أن العقل القطعي لا يمكن أن يكون معارضًا للنقل القطعي؛ فإن الدليل الشرعي لا يقابل بالدليل العقلي؛ لأن العقل لا يتعارض مع النقل؛ ولأن النقل مشتمل على الأدلة والبراهين العقلية الدالة على ثبوته، وليس أخبارًا محضة، كما توهم العقل الكلامي. وبما أن الدليل الشرعي لا يقابل بالدليل العقلي؛ فإن المقابل له، والمعارض لمدلوله، لا بد أن يكون دليلًا بدعيًا، وبما أنه يجب تقديم الدليل الشرعي على الدليل البدعي أبدًا؛ فإن دليل الحدوث المعارض للنقل؛ دليل بدعي؛ فوجب اطراحه، وتقديم الأدلة النقلية والعقلية، المتفقة فيما بينها على أن الشرع ثابت، وأنه لا يمكن أن يوجد بينهما أي تعارض.

والقول ببدعية دليل الحدوث، هو ما كان عليه عامة السلف والأئمة، الذين أنكروا صحته في نفسه، وتكلموا في ذم هذا الدليل؛ لأنه باطل في نفسه، لا يوصل إلى الحق، بل إلى باطل. وقد وجد منهم طائفة أخرى، ذهبت إلى أن هذا الدليل ليس باطلًا في نفسه، ولكنه – مع صحته – دليل بدعي، ومنهم: أبو الحسن الأشعري الذي ذكر في رسالته إلى أهل الثغر أن سلوك هذه الطريق

بدعة محرمة في دين الرسل، لم يدع إليها أحد من الأنبياء، ولا من أتباعهم، ومع قول الأشعري ببدعية هذا الدليل، فإنه كان يذهب إلىٰ أنه صحيح في نفسه، ولكنه كان ينهىٰ عن سلوكه؛ لما فيها من الأخطار.

وقد يكون من الأخطار التي من أجلها حرم الإمام الأشعري الاعتماد في إثبات الشرع علىٰ دليل الحدوث: ما نتج عنه من القول بتعارض العقل والنقل، ثم الذهاب إلىٰ أن النقل ظني، وأما العقل فقطعي؛ فكانت نتيجة هذا: ذهاب العقل الكلامي إلىٰ إيجاب تقديم نفسه علىٰ النقل. فظهر أن الأشعري كان يقول ببدعية دليل الحدوث، قبل أن يظهر من ما ظهر من المخاطر، فكيف يكون هذا الدليل دليلًا صالحًا لمعارضة النقل، بعد ما ظهر منه ما ظهر من الآثار السلبية.

وبهذا يصل ابن تيمية إلىٰ مراده، من إيجاب لتقديم النقل علىٰ العقل الكلامي، سواء أكان العقل الكلامي قطعيًا كما يقول أربابه، أم كان ظنيًا كما يقول ابن تيمية، فإن العقل الكلامي إن كان قطعيًا؛ كان تقديمه طعنًا في النقل، وطعنا في شهادته للشرع بالثبوت. وإن كان ظنيًا؛ كان تقديمه علىٰ النقل القطعي، طعنا في النقل والعقل معًا؛ فإنهما يوجبان تقديم القطعي علىٰ الظني.

وبهذا نجد أن ابن تيمية قد أسس تأسيسًا متينًا لمنهجه المعرفي، القائم علىٰ منع التعارض بين القطعيات، سواء أكانت: عقلية، أم نقلية. وأما إثبات اتفاقها في الدلالة، فشيء سيظهر لنا - إن شاء الله - في الفصل التالي.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الرابع

دلالة صريح المعقول على فساد العقل الكلامي

وفيه:

- المبحث الأول: التفويض أو التأويل كمنهج لرفع التعارض.
- المبحث الثاني: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول في إثبات الصفات الفعلية.
- المبحث الثالث: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول في إثبات صفة العلو.

المبحث الأول

التفويض أو التأويل كمنهج لرفع التعارض

عرفنا أن العقل الكلامي أضحىٰ يقوم بكليته علىٰ دليل الحدوث، وأمسىٰ يعتبره الدليل القطعي، الذي يمضي حكمه في كل ما خالفه من الأدلة، فما وافقه من الأدلة النقلية؛ فإنه نص محكم لا يحتاج إلىٰ أن يصرف عن ظاهره، وأما ما عارضه فيمتنع إجراؤه علىٰ ظاهره، ولما كانت ظواهر النقل الدالة علىٰ أنه ﷻ موصوف بالصفات الذاتية والفعلية، معارضة لدليل الحدوث، إما جميعها كما هو الحال عند المعتزلة، وإما أكثرها علىٰ ما قال به الأشاعرة؛ فقد منع العقل الكلامي من إجراء هذه النصوص علىٰ ظاهرها.

ثم انقسم العقل الكلامي في المنهج الواجب اتباعه مع النصوص النقلية المعارضة لدليل الحدوث، ففي حين اتجه العقل المعتزلي بكليته إلىٰ التأويل. نجد أن العقل الأشعري قد تعددت أقوال منظريه في المنهج المتبع؛ فإن الجويني قد سلك لرفع التعارض المزعوم وجوده بين النقل والعقل، أحد مسلكين: المسلك الأول: القول بوجوب تأويل النصوص التي لا تتفق مع دليل الحدوث؛ لإثباتها صفات يمنع العقل الأشعري إثباتها لله ﷻ، وهذا المنهج هو ما كان عليه عمل أبي المعالي في كتابه: الإرشاد. المسلك الثاني: تحريم التأويل، مع إيجاب التفويض في كل نص ظهر منه المخالفة لما قرره

العقل الأشعري، وهو المنهج الذي كان عليه في الرسالة النظامية.

ولم يكن هذا شيئًا خاصًا بأبي المعالي؛ فإن من العقول الأشعرية من اتجه إلىٰ القول بالتأويل، ومنها من اتجه إلىٰ القول بالتفويض، وإن كان القول بالتأويل هو الأشهر.

وبما أن العقل الكلامي إنما لجأ إلىٰ القول بالتأويل والتفويض؛ بسبب قوله بتعارض العقل المانع من إثبات الصفات، مع النقل الدال علىٰ الإثبات، فإن من الوسائل التي انتهجها شيخ الإسلام؛ ليبين أن قول العقل الكلامي بتعارض النقل والعقل قول باطل: إبطال التفويض والتأويل الكلامي بالكلية؛ لما في إبطالهما من إيجاب لإجراء النص المثبت للصفات علىٰ ظاهره، وإيجاب إجراء النص علىٰ ظاهره، دال علىٰ أن النص الدال علىٰ الإثبات نص قطعي، وكون النقل دال علىٰ المراد دلالة قطعية؛ يوجب أن يكون العقل= دليل الحدوث المعارض للنقل ظنيًا؛ فتعين تقديم النقل القطعي علىٰ العقل الظني.

وقد حرصنا في هذا التقريب، علىٰ بيان الاستدلال العقلي الذي أقام عليه ابن تيمية مذهبه في إبطال التأويل والتفويض الكلاميين؛ لأن في هذا إبطالًا للقول بتعارض النقل والعقل. بل إن فيه دلالة عقلية قاطعة علىٰ صحة القول بأن العقل والنقل يتفقان علىٰ إثبات صفات الكمال لله ﷻ علىٰ ما يليق به ﷻ.

۞ أولاً: التفويض:

يطلق التفويض ويراد به: تفويض معنىٰ النص المثبت للصفة الإلهية التي يمنع العقل الأشعري من الإيمان بها علىٰ الحقيقة.

فالمرتضي للتفويض منهجًا، مقر بثبوت النص، ولكنه يذهب في الوقت نفسه إلىٰ أن فهم النص ليس في مقدور أهل العلم. والزعم بأن الراسخ في العلم الشرعي، ليس في مقدوره فهم النص المثبت للصفات الإلهية، قول متناقض مع الأمر الإلهي بتدبر القرآن الكريم، قال تعالىٰ: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء:٨٢]، فإنه لا يعقل أن يأمرنا الله ﷻ بتدبر القرآن، ويحضنا علىٰ عقله وفهمه، ثم يكون النص الدال علىٰ أسماء الله ﷻ وعلىٰ صفاته نصًا مشكلًا، يمتنع ويتعذر علىٰ الراسخ في العلم أن يفهمه.

ومما يدل علىٰ فساد القول بالتفويض، كمنهج في التعامل من النص القرآني الدال علىٰ الصفات الإلهية: أن القائل بالتفويض لا يخلو: إما أن يقول: إن الرسول ﷺ كان يعلم معاني هذه النصوص، ولكنه لم يبين للأمة مراده ﷻ منها. وهذا القول قدح صريح في النبي ﷺ، واتهام له ﷺ بأنه لم يبين ما أنزل إليه من ربه ﷻ؛ فيكون احتمالًا باطلًا، لا يمكن لمسلم أن يقول به. وإما أن يقول: إن الرسول ﷺ لم يكن يعلم معاني هذه النصوص. وهذا الاحتمال باطل أيضًا؛ لأنه قدح في القرآن الكريم، وفي النبي ﷺ معًا؛ فإذا كان الله ﷻ قد أخبر أنه جعل القرآن الكريم هدىً للناس، وأنه أنزله بلسان عربي مبين؛ فإن لازم هذا: أن يكون النبي العربي الذي أوتي جوامع الكلم ﷺ عالمًا بمعاني هذه النصوص. وبما أنه ﷻ قد أمر الرسول ﷺ أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما أنزل إليهم من ربهم ﷻ، وما أمروا بتدبره وعقله من نصوص القرآن الكريم؛ فإن لازم هذا: أنه ﷺ قد بين للأمة ما فهمه ﷺ من نصوص الأسماء والصفات.

وبما أن النبي ﷺ قد بين لأمته معاني هذه النصوص، وبما أن الدين محفوظ؛ فإن لازم هذا: أن الراسخين في العلم، علىٰ علم بمعاني هذه النصوص، وأن هذا العلم محفوظ إلىٰ يوم القيامة، فمن أراد من الأمة أن يطلب العلم، وأن يعلم معاني نصوص الأسماء والصفات؛ فإنه قادر علىٰ العلم بتفسيرها.

والقول بأن العلم بتأويل نصوص الصفات، مما يعلمه الراسخون في العلم، لا يتعارض مع كون جمهور السلف كانوا علىٰ الوقف عند قوله ﷻ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:٧]؛ فإن السلف كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم، وقد كان من معاني لفظ التأويل في عرفهم: حقيقة الشيء في الخارج، كما في قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف:٥٣]؛ فلم يكن فيما ذهب إليه علماء السلف من أنه لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله. نفي لعلم الراسخين في العلم بمعاني نصوص الصفات، وإنما فيه: أن الراسخين في العلم لا يمكن أن يكونوا علىٰ علم بحقيقة الصفات الإلهية.

وثمة فرق كبير بين نفي العلم بمعنىٰ النص، وبين نفي العلم بحقيقة الصفة، والسلف إنما نفوا الثاني، ولم ينفوا الأول، ومما يبين هذا: أن التأويل بمعنىٰ التفسير، كان شيئًا معروفًا في عصر الصحابة ﵃، وفي عصر التابعين لهم بإحسان؛ فإنهم قد فسروا جميع القرآن، قال ابن مسعود: ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيما أنزلت. وقال مجاهد: عرضت المصحف علىٰ ابن عباس من فاتحته إلىٰ خاتمته أوقفه عند كل آية وأسأله عنها. ويقول: الحسن البصري: ما أنزل الله ﷻ آية، إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها.

والنصوص المنقولة عن الأئمة، دالة على أنهم كانوا يعلمون تفسير نصوص الصفات، ولا يعلمون حقيقة الصفات الإلهية، ومن هذا قول مالك وربيعة وغيرهما: الاستواء معلوم، والكيف مجهول. فإن قولهما: الاستواء معلوم. إثبات لكون الراسخين في العلم يعلمون تفسير النص، وأما قولهما: والكيف مجهول. فبيان لكون الراسخين في العلم لا يعلمون حقيقة الصفات الإلهية. وأما أحمد بن حنبل فكان يقول: إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وإن كنا نعلم تفسير ما أخبر به ﷻ عن نفسه. وعلى هذا جرى عمل علماء السلف؛ فإنهم كانوا يفسرون نصوص الصفات، ويصرحون بأن العلم بحقيقة وكيفية الموصوف ﷻ مما لا سبيل إليه.

وبهذا التفصيل تنحل المشكلة، ويظهر أن خلاف العلماء في معرفة الراسخين في العلم بالمتشابه، إنما هو خلاف لفظي؛ فمن قال منهم: إن تأويل النص المثبت للصفات الإلهية مما لا يعلمه إلا الله. فإنما أراد: حقيقة الشيء في الخارج. وأما من قال: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويله. فإن مراده: تفسير النص.

۞ ثانيًا: التأويل الكلامي:

التأويل الكلامي هو المنهج المهيمن على القراءة الكلامية للنص المتعارض مع دليل الحدوث، والتأويل الكلامي عمومًا تأويل قائم على قراءة النص قراءة مغايرة للقراءة المعروفة في عصر السلف، فإن كان السلف يقرأون النص، ويفسرون معناه على وفق اللغة العربية، ويؤمنون به على ظاهره، على ما يليق به ﷻ. فإن القراءة الكلامية للنص، تقوم على تأويله تأويلًا يصرفه عن

الظاهر، ويحمله على معنى لغوي بعيد، لا يتفق مع سياق النص.

وعلى هذا فإن التأويل في العرف الكلامي لا يراد به التفسير، وإنما يراد به: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لقرينة. وابن تيمية لم يكن رافضًا للتأويل بالكلية، وإنما رفض التأويل بمعناه الكلامي، وقد كان موقفه قائمًا على أصلين:

الأصل الأول: لا يصح من التأويل إلا ما دل على مراد المتكلم:

بما أن ابن تيمية لم يكن رافضًا للتأويل رفضًا مطلقًا، فإن لازم هذا: أن ثمة تأويلًا مقبولًا عنده، وهذا التأويل هو: التفسير، القائم على كشف المراد من النص، وبيان معناه. وأما التأويل المرفوض عنده رحمه الله: فإنه ما كان صارفًا للذهن عن إدراك المعنى الحقيقي للنص، من خلال حمله على أوجه لغوية، قد لا تتفق مع السياق الذي أتى به النص القرآني، بل قد تكون تأويلات باطلة حتى في لغة العرب، ومن الأمثلة على هذه التأويلات: التأويلات التي أوقعها العقل الكلامي على النص المثبت للصفات الإلهية؛ فإنها تأويلات يُعلم بالاضطرار من عامة النصوص أنها غير مرادة؛ فإن النصوص جميعًا – سواء النص القرآني أم النص النبوي – إنما أتت بإثبات الصفات الإلهية: الذاتية والفعلية، والعقل أيضًا دال على أنه جل جلاله إله كامل، وبما أن الموصوف بالكمال كامل؛ فإنه يجب وصفه تبارك وتعالى بكل صفة كمال أتى بها نص صحيح صريح.

ليس كل ما صح لغة صح تفسيرًا.

وعلى هذا فإن التأويل المخالف لما دلت عليه النصوص آحادًا ومجتمعة من إثبات للصفات الإلهية، وبما دل عليه العقل البرهاني، من أن الله عز وجل إله

كامل، موصوف بصفات الكمال؛ سيكون تأويلًا باطلًا. ولا يمكن أن يعترض علىٰ القول ببطلانه، بدعوىٰ أنه تأويل تحتمله لغة العرب؛ فإن التأويل لا يكون صحيحًا، إلا إن كان مبينا لمراد المتكلم، وبيان مراد المتكلم لا يتم إلا من خلال تحديد مراده من جملة المعاني اللغوية المتعددة، وهذا لن يتم إلا من خلال النظر في مقاصد المتكلم، وسياقات كلامه. وهذا شيء لم يقم به العقل الكلامي، بل إنه قام في تأويله للنص، علىٰ اجتزاء الكلمة المثبتة للصفة الإلهية، والمتعارضة مع دليل الحدوث، وقام بتوجيهها توجيهًا لغويًا، لا يتفق من السابق والتالي، ولا يطرد مع مرادات الشارع من النصوص.

ومما يبين خطأ المنهج الكلامي في التأويل: أنه قائم علىٰ أن نصوص الصفات الإلهية، نصوص موهمة للتجسيم، والتجسيم مما يمنعه العقل؛ فوجب تأويل هذه النصوص. وأصل الخطأ في العقل الكلامي: أنه اختزل العقل في نفسه، فلما رأىٰ أن إثبات الصفات الإلهية لا يتفق مع ما قرره في دليل الحدوث؛ حكم علىٰ النص بمعارضة العقل، وهو هنا لم يتفطن إلىٰ أن النص ليس معارضًا للعقل حقيقة، وإنما هو معارض للعقل الكلامي، والعقل الكلامي= دليل الحدوث عقل فاسد؛ فلم يكن التعارض بين النقل والعقل تعارضًا حقيقيًا، وإنما كان تعارضًا بين نقل قطعي وعقل ظني؛ فوجب اطراح العقل الظني، والإيمان بالنص القطعي علىٰ ظاهره، بدلًا من تأويله تأويلًا كلاميًا؛ فإن العلة الموجبة للتأويل، قد فسدت بفساد دليل الحدوث.

ومما يدل علىٰ أن النقل لم يتعارض مع العقل البرهاني: أنه لو كان العقل معارضًا للنقل الدال علىٰ إثبات الصفات الإلهية؛ لكان هذا قد وقع في نفوس

الصحابة ﵃، ولكان الواجب أن يأتوا إلى النبي ﷺ ويقولوا: إن ما دلت عليه هذه النصوص بظاهرها، من إثبات الصفات الإلهية، يناقض العقل الدال على صدقك يا رسول الله؛ ولا يمكننا أن نجمع بين تصديقك في دعوى الرسالة، وبين الإخبار بهذه الأمور، فكيف نصنع؟ وهل لها تأويل يرفع معارضة النقل للعقل؟ أم نحن مأمورون بأن نقرأ ما ظاهره كفر وتشبيه للخالق ﷻ بالمخلوق، ونعرض بقلوبنا وعقولنا عن فهم ذلك وتدبره والنظر فيه؟ ومن المعلوم أن هذا لو حصل، فلا بد أن تتوفر الهمم والدواعي على نقله، فلما لم ينقل؛ علمنا أن الصحابة ﵃ الذين شاهدوا نزول القرآن الكريم، كانوا يؤمنون بأن ظواهر النصوص المثبتة للصفات، لا تتعارض مع العقل.

وإن قيل: إن النص إنما أتى بالصفات، على وجه المجاز، الذي يجب أن يؤول، ولا يثبت على ظاهره المناقض للعقل، ومع هذا فإن الرسول ﷺ لم يقم بتأويل النصوص للصحابة ﵃، ولم يكن منهم ﵃ استشكال لظاهر هذه النصوص؛ لأنهم ﵃ كانوا قومًا عربًا فصحاء، يفهمون ما أريد من النص، وقد فهموا بمعرفتهم للغة أن النص مصروف عن ظاهره. قيل: هذا باطل على أصول منهج السلف، وعلى أصول منهج المتكلمين، أما بطلانه على أصول السلف؛ فلأن من أصولهم: أن الصحابة ﵃ كانوا على إجراء النص على ظاهره اللائق بالله ﷻ. وأما على أصول المتكلمين؛ فإنهم يذهبون إلى أن ظاهر النص المثبت للصفات معارض للعقل الموجب للنفي؛ فدل هذا على أن العقل الكلامي قائم على أن ظاهر النص هو الإثبات، وهم في الوقت نفسه يذهبون إلى أن العقل الكلامي= دليل الحدوث، هو الموجب لتأويل

النص. ثم إن أساطين المتكلمين على أن الصحابة رضي الله عنهم لم يكن لهم قول في دليل الحدوث، لا سلبًا ولا إيجابًا، وبما أن الموجب للتأويل هو العقل الكلامي، الذي لم يطلع عليه الصحابة رضي الله عنهم؛ فإن العلة الموجبة للتأويل كانت منتفية عندهم رضي الله عنهم؛ فدل على أن منهجهم كان قائمًا على إبقاء النص على ظاهره، ولم يكن قائمًا على تأويله تأويلًا كلاميًا.

ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم رسول إلى الأمة جميعًا، وليس إلى الصحابة رضي الله عنهم فقط؛ فلو كان إثبات النص على ظاهره اللائق بالله جل جلاله، موجبًا للوقوع في التشبيه والتجسيم؛ لكان قد بين صلى الله عليه وسلم هذا لمن يأتي من الأمة في قادم الأيام، فلما لم يفعل صلى الله عليه وسلم، ولم يفعل الصحابة رضي الله عنهم، ولا أئمة التابعين لهم بإحسان؛ علمنا أنهم كانوا يجرون نصوص الصفات على ظاهرها، ويؤمنون بأنه جل جلاله موصوف بصفات الكمال، على وجه لا نقص فيه.

الأصل الثاني: منع القرينة العقلية المسوغة للتأويل:

تناقض الدليل العقلي الموجب للتأويل؛ دليل فساده.

بما أن المنهج الكلامي في التأويل، يقوم على أن النص المثبت، متعارض مع دليل الحدوث المانع من الإثبات؛ فوجب التأويل. فإن ابن تيمية قد اتجه إلى إبطال أصل هذا الاستدلال، من خلال بيان تناقض القائلين بصحته، فإن أبا الحسن الأشعري وأئمة تلاميذه، كانوا يرون صحة دليل الحدوث، ومع هذا فإنه لم يكن منهم من كان يرى أنه مانع من إثبات الصفات الإلهية، بل كانوا متفقين على إثبات الصفات الخبرية، التي ورد النص بإثباتها، مثل: الاستواء، والوجه، واليد. ولو كانت دلالة دليل الحدوث على وجوب تأويل النص المثبت للصفات دلالة بديهية؛ لما غفلوا عنها جميعًا.

وتناقض العقل الكلامي بين الإثبات والنفي، لا يسوغ القول بتكافؤ الأدلة العقلية؛ لأمرين: الأول: أن العقل الأشعري المانع من الاستدلال بدليل الحدوث علىٰ تسويغ التأويل، هو العقل المتفق مع النص الشرعي المثبت للصفات، والمتفق مع عقول سائر الأمة، التي تثبت الصفات الإلهية. الثاني: أن التناقض في العقل الكلامي ليس محصورًا بين: من يرىٰ أن دليل الحدوث مانع من إثبات الصفات. ومن يرىٰ أنه لا يمنع من إثباتها. بل هو تناقض يمتد إلىٰ العقول المستدلة به علىٰ إيجاب التأويل؛ فإن الجهمية يرون أن في العقل ما يوجب تأويل نصوص الأسماء والصفات جميعًا. وأما المعتزلة فيذهبون إلىٰ أن دلالة النص علىٰ إثبات الأسماء الحسنىٰ دلالة محكمة، وأما دلالته علىٰ الصفات فمن المتشابه؛ الذي يجب تأويله. وأما العقل الأشعري المتأخر فيرىٰ أن إثبات الصفات السبع لا يتعارض مع دليل الحدوث، وإنما إثبات بقية الصفات هو ما يمنعه دليل الحدوث؛ فوجب - عندهم - تأويل كل نص دل علىٰ صفة غير الصفات السبع.

وهذا التناقض المنهجي في طريقة التفكير الكلامية، إنما ظهر لأن علم الكلام بمجمله قائم علىٰ أصل فاسد، وهو: جعل أقوال نظار الكلام هي أصول الدين، وهي النصوص المحكمة التي يجب الرجوع إليها، وأما النص الشرعي فمتشابه. ثم اختلفوا فيما بينهم، فكل فرقة ترجع في تحديد القول المحكم، إلىٰ عقول أئمتها؛ فالمعتزلي لا يرىٰ القول المحكم إلا ما قرره علماء المعتزلة. وهكذا الحال عند الأشاعرة. وهذا يناقض ما أجمع عليه أهل الكلام وغيرهم من أهل الإسلام، من أن النبي ﷺ أعقل الخلق وأكملهم، وأنه قصد العدل ومصلحة الخلق. فإن هذا الإيمان يوجب أن يكون رجوع الأمة

جميعًا في تحديد المحكم من المتشابه إلىٰ ما أتىٰ به ﷺ من الكتاب والسنة.

ثم إن التناقض لازم لهم من وجه آخر، بيان هذا: أن من قال منهم: يجب صرف اللفظ الدال علىٰ الصفة الإلهية عن ظاهره إلىٰ معنىٰ آخر؛ فرارًا من التجسيم والتشبيه. لزمه في المعنىٰ المصروف إليه، ما ألزم به غيره، مثال هذا: إن قال: إثبات الاستواء علىٰ الظاهر؛ موجب لتشبيه الخالق ﷻ بالملك والسلطان المستوي علىٰ كرسي الملك. قيل: وكذلك تأويل الاستواء بالاستيلاء؛ موجب لتشبيه الخالق ﷻ بـ "بشر" المستوي علىٰ العراق، وبغيره من المخلوقات التي قد تستولي علىٰ شيء من الأشياء.

فإن قيل: إن تأويل الاستواء بالاستيلاء، ليس مماثلًا لتأويله بالعلو الحقيقي؛ لأن الاستواء بمعنىٰ: العلو علىٰ العرش، يوجب أن يكون المستوي مركبًا من الجواهر والأعراض، وأما الاستواء بمعنىٰ: الاستيلاء، فلا يلزم منه أن يكون المستوي مركبًا من الجواهر والأعراض، والعقل إنما منع الأول لا الثاني. قيل: هذا مبني علىٰ أن المستوي بمعنىٰ العالي بالذات لا يكون إلا مركبًا من الجواهر المفردة، وأما المستوي بمعنىٰ الاستيلاء، فيمكن أن يوجد من غير أن يكون مركبًا من الجواهر المفردة. وهو تفريق لا يدل عليه دليل صحيح؛ فإنه يمكن للمثبت للعلو أن يقول: أنا أثبت العلو، ولا يلزم من هذا أن يكون المستوي ﷻ علىٰ العرش مركبًا من الجواهر المفردة. وهذا علىٰ فرض صحة القول بوجود الجواهر المفردة.

اطراد الأدلة العقلية المثبتة للصفات دال على فساد المعارض الكلامي.

ومما يدل على فساد التأويل الكلامي: أنه لا يمكن القدح في الضروريات بالنظريات، والضروريات هنا هي: الأدلة العقلية القائمة علىٰ مقدمات عقلية

فطرية، والتي تدل على أنه ﷻ موصوف بصفات الكمال، وتدل في الوقت نفسه على أنه يمتنع أن يكون ظاهر النص الشرعي كفرًا وضلالًا. وأما النظريات فالمراد بها: دليل الحدوث، الذي يذهب العقل الكلامي إلى أنه مانع من الإيمان بنصوص الصفات على ظاهرها.

ودلالة الضروريات على إثبات صفات الكمال لله ﷻ، دلالة لا يمكن دفعها؛ فإن العقل البرهاني دال على أنه لا يوجد موجود مجرد عن الصفات بالكلية، وبما أنه ﷻ موجود، وبما أن العقل يمنع بالضرورة من وجود موجود لا صفات له، فإن القانون العقلي: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان. دال على وجوب إثبات صفات الكمال لله ﷻ؛ فإنه لو لم يتصف ﷻ بصفات الكمال؛ للزم أن يتصف بما يقابلها من صفات النقص.

ومن الأدلة العقلية الدالة على وجوب إثبات الصفات: قياس الأولى، وهو دليل عقلي، دل عليه النقل أيضًا، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [النحل:٦٠]، فكل صفة نقص ينزه عنها المخلوق، فالخالق ﷻ أولى بتنزيهه عنها، وكل صفة كمال ثبتت لموجود من الموجودات؛ فالخالق ﷻ أولى بثبوتها له، على وجه لا نقص فيه بوجه من الوجوه.

ولا ريب أن إعمال هذه الأدلة العقلية هو المتعين؛ لأنها أدلة ضرورية، يولد المرء مفطورًا عليها. وأما دليل الحدوث فهو نظري؛ فإن أهل الكلام يقررون ويؤكدون ويدللون على أن المرء لا ينظر فيه إلا بعد البلوغ، وأنه لا يولد مفطورًا عليه.

وبما سبق نعلم يقينا بطلان المعارض الكلامي، وسقوط دليل الحدوث؛ مُسقِطٌ للعلة التي من أجلها قام العقل الكلامي بتأويل النص المثبت للصفات، وسقوط العلة الموجبة للتأويل الكلامي؛ موجب لإبقاء النص على ظاهره؛ فدل هذا على أن إثبات الصفات الإلهية واجب نقلًا وعقلًا.

وبيان اتفاق العقل والنقل على إثبات الصفات الإلهية، هو موضوعنا في المبحثين التاليين.

المبحث الثاني

موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول في إثبات الصفات الفعلية

اتصافه ﷻ بالأفعال الاختيارية القائمة به، كالاستواء على العرش، والقبض، والطي، والإتيان، والمجيء، والنزول، والخلق، والإحياء، والإماتة، والفرح، والضحك، مما يعلم بالضرورة لكل من قرأ القرآن الكريم، أو سمع كلام النبي ﷺ، فإن في الكتاب والسنة من إثبات الأفعال اللازمة، كالمحبة، والرضى، والغضب، والمقت، والأفعال المتعدية، كالخلق، والرزق، ما هو قطعي الثبوت، سالم من معارضة النصوص الأخرى له.

وعلى إثباتها كان عمل السلف رحمهم الله، فإنه لم يعرف عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، أو عن أحد من التابعين لهم بإحسان، أنه نفى الصفات الفعلية، أو نفى شيئًا منها، بل كان إثبات الصفات الإلهية هو السائد في المجتمع المسلم، إلى أن ظهر العقل الكلامي، مؤسسًا لمنهج آخر في قراءة نصوص الأسماء والصفات، وهذا العقل الكلامي مكون من عدة عقول، أشدها غلوًا: العقل الجهمي، النافي للأسماء والصفات جميعًا، ومنها: العقل المعتزلي، المثبت للأسماء الحسنى، مع النفي للصفات الإلهية، سواء أكانت صفات ذاتية أو فعلية، ثم ظهر العقل الأشعري، وأثبت الأسماء الحسنى، وشيئًا من الصفات الإلهية.

وتنوع وتعدد مناهج التفكير داخل العقل الكلامي، محكوم بسياج رسمه دليل الحدوث، فإن هذا الدليل هو الدليل المهيمن على العقل الكلامي بكليته، ومن خالف من العقول الكلامية في مسألة من المسائل العقدية، فإنما خالف لأنه يرىٰ أن ما قال به، لا يتعارض مع دليل الحدوث، فأهل الكلام جميعًا علىٰ أنه يجب تأويل النص متىٰ ما تعارض مع دليل الحدوث، ولا يقبل علىٰ ظاهره منها إلا ما لم يتعارض معه.

وبتأمل ما ذكر ابن تيمية ﷺ من منهج معرفي، جامع بين النقل والعقل، نجده يؤكد علىٰ أنه يكفي في الدلالة علىٰ صحة منهج أهل السنة والجماعة واحد من أمرين، هما:

(١) منع التعارض بين النقل والعقل، منعًا إجماليًا.

(٢) إسقاط العقل المعارض للنقل، من خلال الاعتماد علىٰ أدلة عقلية برهانية، دالة علىٰ فساد هذا الدليل العقلي المعين.

فإن قام بأحد هذين الأمرين؛ فقد بطل القول بتعارض النقل والعقل؛ فصح له أن يقول بظاهر النقل المثبت للصفات الفعلية؛ لأن المانع من إجراء النص علىٰ ظاهره قد ظهر فساده.

وبالنظر إلىٰ موضوعنا في هذا المبحث: أي إثبات الصفات الفعلية لله ﷻ، نجد أن ابن تيمية قد قال بوجوب إجراء النصوص الدلة عليها علىٰ ظاهرها؛ لأن النقل قد أتىٰ بإثباتها، وأما المعارض العقلي المزعوم، فمعارضته مردودة، إما بالمنع الإجمالي. وإما بالدليل العقلي الدال علىٰ فساد دليل الحدوث، كما

مر معنا سابقًا[1]. ولو افترضنا أن العقل الكلامي قد ذهب إلىٰ أن الدليل العقلي المعارض لدليل الحدوث، إنما هو دليل ظني لا قطعي؛ فامتنع إفساد مدلول دليل الحدوث بالعقلي الظني. قيل: لو سلمنا بأن الدليل العقلي المعارض لدليل الحدوث، إنما هو دليل ظني لا قطعي، فإن هذا لا يعد مسوغًا للقول بوجوب تقديم مدلول دليل الحدوث؛ لأن أقصىٰ ما يمكن أن يمدح به دليل الحدوث: أنه صار ظنيًا مماثلًا للدليل المعارض له في القوة. وتكافؤ الأدلة العقلية لا يصحح تقديم أحدها علىٰ الآخر، وإنما هو موجب لتساقط المعقولات؛ فبقي النقل الدال علىٰ إثبات الصفات الفعلية سالمًا من المعارض العقلي؛ فوجب العمل بمدلوله.

ومع أن أحدهما – المنع الإجمالي، أو معارضة العقل الكلامي بما يدل علىٰ فساده – كاف في الدلالة علىٰ صحة عقيدة أهل السنة والجماعة، إلا أن بن تيمية رحمه الله لم يقنع بأحدهما، أو بكليهما، بل إنه تجاوز هذا إلىٰ إقامة البراهين العقلية الدالة علىٰ أنه جل جلاله موصوف بالصفات الفعلية، وبالتالي فإن أي معقول ينافيها، ليس معقولًا مرجوحًا فحسب، بل هو عقل باطل.

وبهذا يصل ابن تيمية إلىٰ مراده من تأليف الكتاب، وهو بيان "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول" فإن ابن تيمية لم يكن مراده من الكتاب: درء تعارض العقل والنقل. فقط، فإن هذا الاسم وإن كان الاسم الأشهر للكتاب، إلا أن مقصود ومضمون الكتاب وروحه: إبراز موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، في كل المسائل الشرعية، ومنها: الدلالة علىٰ

(١) انظر: الفصل الثاني من هذا التقريب.

وصفه ﷻ بالصفات الاختيارية.

وقد ابتدأ رحمه الله مناقشته للعقل الكلامي، ببيان كذب المقدمات العقلية التي قام عليها، فإن ما ذهب إليه من أن كل من قام به فعل اختياري فهو جسم، وكل جسم فهو مركب؛ فلو كان ﷻ موصوفًا بالصفات الاختيارية؛ لكان جسمًا مركبًا من الجواهر المفردة. غير صحيح؛ فإنه ليس كل من فعل فعلًا اختياريًا يكون جسمًا؛ فإن الملائكة موصوفة بالفعل الاختياري، ولكل ملك منها وظائف يقوم بها، فجبريل موكل بالوحي، وآخر بالمطر، وهكذا بقية الملائكة، وهي مع ذلك عالم غيبي، مخلوق من نور، ولا يصح في لغة العرب أن توصف بالجسمية؛ فإن الجسم في اللغة: هو البدن، قال تعالىٰ: ﴿وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾ [البقرة:٢٤٧]، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون:٤]. بل إن الروح التي فينا فاعلة، وهي تصعد وتنزل، وليست جسمًا مماثلًا للجسم الإنساني الذي تحل فيه، بل هي من أمر الله ﷻ، ولا نعلم عنها إلا القليل النادر.

وبما أن الملائكة توصف بالفعل، ولا توصف بالجسمية، وكذلك الروح؛ فقد بطلت المقدمة الأولىٰ. وأما المقدمة الثانية، أي: كل جسم مركب. فقول مبني علىٰ الإيمان بوجود الجوهر الفرد، وهو شيء قد مر معنا بيان فساده. وبهذا نعلم أن العقل الصريح ليس هو المعارض للنقل الدال علىٰ وصفه ﷻ بالصفات الاختيارية، وإنما المعارض: دليل الحدوث، وهو دليل فاسد.

ومن صور فساده: تناقض المؤمنين به في دلالته علىٰ نفي الصفات الاختيارية؛ فإن العقل الأشعري المتقدم زمانيًا كان يصحح دليل الحدوث، ويثبت الصفات الفعلية. وأما جمهور العقل الكلامي من معتزلة وأشاعرة، فيذهبون إلىٰ أن دليل الحدوث مانع من وصفه ﷻ بالصفات الاختيارية؛ لأنه

لو اتصف بها، لم يخل من الحوادث، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث. وهذا تناقض دال على أن دلالة دليل الحدوث على وجوب تأويل النصوص الدالة على إثبات الصفات الاختيارية، ليست دلالة بديهية؛ لأنها لو كانت بديهية لما خالف فيها أئمة المذهب الأشعري في مرحلته الأولى.

ونظرًا لضعف دلالة دليل الحدوث على معارضة النص المثبت للصفات الاختيارية؛ فإن الفخر الرازي قد ذهب إلى أن الإيمان باتصافه ﷻ بالصفات الاختيارية، شيء لازم لعامة الطوائف، فإن المعتزلة يؤمنون بأنه ﷻ موصوف بإرادة حادثة لا في محل. والأشعرية يثبتون نسخ الحكم، مفسرين ذلك برفعه أو انتهائه، والارتفاع والانتهاء عدم بعد الوجود. وما ذكره الرازي دال على وقوع التناقض داخل العقل الكلامي الواحد؛ فإن الرازي من المصححين لدليل الحدوث، بل هو أكبر العقول الشارحة للعقل الأشعري، ثم هو في الوقت نفسه من النافين للصفات الاختيارية، ومع هذا فإنه يذكر أن الدليل العقلي دال على أن الإيمان بالصفات الاختيارية لازم للكل، وقوله دال - على أقل تقدير - على أن العقل المانع من الإثبات، ليس عقلًا بديهيًا، وبما أنه ليس بديهيًا؛ فإنه لا يصح أن يكون معارضًا للنقل الدال على إثبات اتصافه ﷻ بالصفات الاختيارية.

ونفي البديهية عن دليل الحدوث، إنما هو على سبيل التنزل الجدلي، وإلا فالأدلة العقلية دالة على فساده، بيان هذا: أن المعدوم ليس بشيء في الخارج، وبما أنه ليس بشيء في الخارج، فإن نفي الصوت المسموع منه، ونفي الأعمال التي ترى، سيكون من باب أولى. وأما بعد خلق زيد من الناس،

فإنه سيظهر التساؤل التالي: إن سمع ﷻ كلام زيد، ورأىٰ فعله، فهل حصل أمر وجودي؟ أو لم يحصل شيء؟ إن قيل: لم يحصل أمر وجودي. استلزم هذا نسبة الجهل إلىٰ الله ﷿، ونفي علمه بما يصدر عن خلقه من أقوال وأفعال. وإن قيل: حصل أمر وجودي، وعلم ﷾ وأبصر وسمع أن زيدًا قد فعل ما فعل. قيل هذا لا يخلو: أن يكون الأمر الوجودي قائمًا بغيره ﷿؛ فيكون ذلك الغير هو العالم والرائي والسامع، وهو ممتنع نقلًا وعقلًا. وإما أن يكون قائمًا بذاته ﷻ، وهو الذي يدل عليه العقل الصريح؛ فإن العقل دال علىٰ أن الفعل لا بد أن يقوم بالفاعل، ويدل عليه النقل الصحيح؛ فإن في نصوص الوحي التصريح بأن العالم والسامع والمبصر بأعمال العباد، هو الله ﷻ، قال تعالىٰ: ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ [التوبة:١٠٥].

وبهذا نجد أن الإيمان بقيام الصفات الاختيارية بذاته ﷿، لازم لكل الطوائف، كما ذكر الرازي؛ فإنه ما من طائفة إلا وهي تؤمن بعموم علمه ﷿، وأنه يعلم ما يصدر عن خلقه من أفعال، وهذا العلم الإلهي علم أزلي من جهة؛ فإنه ﷿ يعلم بعلمه الأزلي أن زيدًا سيفعل كذا، في الزمان والمكان المعين، ثم هو ﷻ يعلم أن زيدًا قد فعل، ويسمع قوله إن قال، ويرىٰ فعله إن فعل؛ فصح أن ﷻ موصوف بالصفات الاختيارية.

ولا محذور في القول بأنه ﷾ قد علم – مع علمه الأزلي – أن زيدًا فعل ما فعل، بعد أن فعله بالفعل؛ فإن المحذور إنما يحصل لو كان حصول العلم ليس من لوازم ذاته ﷻ، بل حصل بسبب غيره، فيكون ثبوت الصفة مفتقرًا إلىٰ ذلك الغير. وليس الأمر كذلك؛ فإن علمه ﷾ من لوازم ذاته؛ فكان واجبًا

بوجود ذاته، فذاته ﷻ هي الموجبة لكونه عالمًا، لا أن شيئًا من الموجودات جعله ﷻ عالما.

وفي حقيقة الأمر فإن الإيمان بأنه ﷻ يعلم المعلوم أزلًا، ثم يعلمه بعد وقوعه، ويرىٰ المرئي بعد وجوده، ويسمع المسموع بعد وجوده، شيء لا بد من الإيمان به؛ لأن نقيض هذا: نسبة النقص إلىٰ الذات الإلهية. وإذا ما نظرنا إلىٰ موقف العقل الأشعري تحديدًا، نجده يصفه ﷻ بالعلم، والسمع، والبصر، ثم يذهب إلىٰ أنه ﷻ يعلم ويسمع ويرىٰ بصفات قديمة، ثم يذهب إلىٰ أن علمه بالمعلوم بعد وقوعه، ورؤيته للمرئي بعد وجوده، وسمعه للمسموع بعد وجوده، هو من باب التجدد لا من باب الحدوث؛ لأن الحوادث لا تقوم إلا بالحادث.

وهذا فرق لفظي، لا معنوي؛ فإنه لا يوجد فرق جوهري بين الحادث والمتجدد، ولو عكسه عاكس فسمىٰ هذا متجددًا وهذا حادثًا؛ لكان كلامه من جنس كلامه. صحيح أن أهل السنة لا يطلقون عليه ﷻ أنه محل للحوادث، ولا محل للأعراض، أو المتجددات، ونحو ذلك من الألفاظ التي يفهم منها معنىٰ باطل، فإنه قد يفهم من هذا اللفظ: أنه يحدث في ذاته ﷻ العيوب والآفات التي قد يسميها البعض: حوادث، والله أجل وأعظم من أن يخطر بقلوب المؤمنين قيام هذا به ﷻ. ولكن تنزيهه ﷻ عن هذه النقائص، لا يسوغ نفي الصفات الاختيارية؛ لأن العقل والنقل قد اتفقا علىٰ إثباتها لله ﷻ.

ومن الأدلة العقلية البرهانية الدالة علىٰ أنه ﷻ موصوف بالصفات الاختيارية: أن العقل يحكم ببديهته بحدوث المخلوقات المشاهدة، والعقل

حاكم بأنه لا بد لكل حادث من محدث، وحاكم بأنه لا بد أن تنتهي سلسلة الأسباب إلىٰ خالق، يخلق السبب والمسبب، والخالق ﷻ لا يخلو: إما أن يحدث ويخلق المخلوقات بفعل اختياري يقوم به ﷻ. وإما أن يخلق المخلوقات شيئًا بعد شيء، من غير فعل يقوم به ﷻ. ولا شك أن العقل البديهي دال علىٰ أنه ﷻ خالق للمخلوقات بإرادة ومشيئة؛ فدل العقل البديهي علىٰ أنه ﷻ موصوف بالصفات الاختيارية؛ لأن العقل يمنع من وجود الموجودات المتجددة عن إرادة قديمة.

وقد تخيل العقل الأشعري أن المثبت للصفات الاختيارية، المؤمن بأنه ﷻ يخلق الخلق بإرادة ومشيئة، لا يخلو من أحد أمرين:

(١) أن يؤمن بأن حقيقته ﷻ كافية في اتصافه بالصفات الاختيارية؛ فيجب القول بقدم العالم.

(٢) أن يؤمن بأن حقيقته ﷻ ليست كافية في اتصافه بالصفات الاختيارية؛ فيلزم افتقاره ﷻ في حصولها إلىٰ سبب منفصل.

وبما أن كلا الأمرين ممتنع عقلًا، فإن العقل يدل علىٰ خلق العالم وحدوثه، ويدل علىٰ أنه ﷻ غني عن خلقه؛ فوجب – علىٰ وفق أصول التفكير الأشعري – تأويل النص المثبت للفعل الاختياري.

تناقض مدلولات الدليل مبطل لحجيته.

وليس الأمر كذلك، فإن إثبات الصفات الاختيارية، لا يوجب القول بقدم العالم، وإنما يدل علىٰ تناقض العقل الأشعري؛ فإن قوله بالتلازم بين وصفه ﷻ بالصفات الاختيارية، والقول بقدم العالم، مبني علىٰ ما ذهب إليه من أن قابلية الذات الإلهية للصفات الفعلية، يجب أن تكون من لوازم الذات؛

فتكون الصفة الفعلية قديمة، ثم يلزم من قدم الصفة الفعلية، قدم المفعول المخلوق؛ لأن قابلية الشيء لغيره نسبة بين القابل والمقبول، والنسبة بين الشيئين موقوفة عليهما. وهذا الاعتراض من العجائب؛ فإن العقل الأشعري مؤمن بأنه ﷻ متصف بالصفات السبع، ومنها: الإيمان بأنه ﷻ على كل شيء قدير، والذات الإلهية موصوفة بالقدرة أزلًا، والقادرية على الشيء نسبة بين القادر ﷻ وبين المقدور عليه، ومع إيمان العقل الأشعري بكل هذا، فهو يذهب إلى أنه إيمان لا يوجب القول بقدم العالم.

وبما أن التفريق بين المتماثلات تناقض دال على الفساد؛ فإنه يجب أن تأخذ الصفات الفعلية جميعًا الحكم نفسه، الذي قال به العقل الأشعري في صفة القدرة؛ فظهر أن القول بأنه ﷻ يخلق ما يشاء متى شاء. لا يوجب القول بقدم شيء من المخلوقات، سواء أكان المخلوق المعين، أم كان مجموع العالم.

فإن قيل: إن خلقه ﷻ للمخلوقات المتجددة، إنما هو بقدرة قديمة، والإيمان بالقدرة القديمة ليس وصفًا له ﷻ بالصفات الاختيارية؛ فلم يكن هذا موجبًا للقول بقدم العالم. قيل: القدرة على الشيء فرع إمكان المقدور عليه، إذ القادرية نسبة بين القادر ﷻ وبين المقدور، وبما أن العالم ممكن؛ فإن القادرية عليه ثابتة في الأزل؛ فدل على أنه يلزم من ثبوت القدرة الإلهية في الأزل: إمكان وجود المقدور في الأزل، وهذا يدل على إمكان الفعل الإلهي في الأزل، ولا يكون ثمة مانع يمنع وجود المقدور المقبول في الأزل، ولكن العالم لم يوجد في الأزل، وإنما وجد عندما شاء الله ﷻ خلقه؛ فظهر أنه لا بد أن يكون هناك فعل إلهي حصل بالقدرة، وليس هو القدرة الإلهية التي لم تزل؛

فإن القدرة صفة وليست فعلًا. وبالقدرة الإلهية خلق العالم الحادث؛ فصح أنه ﷻ موصوف بالفعل؛ فصار ما ذكروه من القول بقدم القدرة، وحدوث العالم. حجة على إثبات الصفات الاختيارية لا على نفيها.

ثم إن القول بقدم القدرة والإرادة، مع تجدد المرادات، قول كلامي لا قول برهاني، وقد خالف القائلون به النقل والعقل جميعًا؛ فإن النقل دال على الخلق بالمشيئة. وأما دلالة العقل على الخلق بالمشيئة: فإنه يمنع وجود موجودات متجددة، عن إرادة قديمة، بل قد نفى الفيلسوف: أبو البركات وجود قائل بهذا القول. ظانا أنه لا يوجد من يقول بصدور المرادات الكثيرة عن إرادة قديمة. وهذا خطأ منه؛ فإن العقل الأشعري قد قال بهذا القول.

وأما ما ذهب إليه العقل الأشعري، من أن وصفه ﷻ بالصفات الاختيارية، موجب لحاجته إلى سبب منفصل. فدعوى منقوضة بالعقل البرهاني؛ فإن أهل الإسلام جميعًا يؤمنون بحدوث العالم بعد عدمه، ويؤمنون بأن الله ﷻ هو الخالق له، والخالق الموجد للمخلوق غني عنه بالبديهة؛ إذا كيف يكون الباري ﷻ فقيرًا محتاجًا إلى العالم الذي أخرجه ﷻ من العدم إلى الوجود. والخلق للمخلوقات المتجددة آخذ للحكم نفسه، قال تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن:٢٩]. فالله ﷻ يخلق خلقًا كل ساعة، ويميت حيًا كل لحظة، وهو ﷻ في خلقه وإحداثه ليس مفتقرًا في شيء من أفعاله إلى هذه المخلوقات المتجددة، فإن من أخرج الكون من العدم إلى الوجود، ولم يكن مفتقرًا إليه؛ أولى ألا يكون في خلقه لزيد أو هند محتاجًا إلى أحد من خلقه.

لا يوجد الموجود إلا بلوازمه.

وهكذا الصفات الفعلية جميعًا؛ فإنه إنما يلزم الحاجة إلىٰ الغير، لو لم تكن الذات الإلهية قادرة علىٰ ما يتصل بها من الأفعال، وأما إن كانت قادرة علىٰ ذلك؛ لم يكن اتصافه ﷻ بالصفات الاختيارية موقوفًا علىٰ غيره، بل كان موقوفًا علىٰ المشيئة والقدرة، والمشيئة والقدرة من صفات الذات الإلهية الموصوفة بصفات الكمال، التي يمتنع وجوده ﷻ من دونها؛ فإن صفات الكمال من لوازم الذات الإلهية. وبما أن الذات الإلهية موصوفة بالكمال أبدًا؛ فإنه إن أحب ﷻ مؤمنا لفعله الطاعة، أو غضب علىٰ العاصي لمعصيته، لم يكن ﷻ في حبه أو غضبه عليه محتاجًا إلىٰ سبب منفصل، بل هو ﷻ بحكمته ومشيئته يحب هذا، ويبغض هذا، والحب الإلهي للمؤمن المطيع، ليس أزليًا قبل وجود العبد، أو قبل فعله للطاعة، بل هو بعد فعله للطاعة. وكذلك الغضب الإلهي علىٰ العاصي، هو غضب بسبب المعصية، وليس غضبًا قبل فعلها.

ثم إن العقل دال علىٰ إثبات الصفات الفعلية من وجه آخر، بيان هذا: أنه إذا قدر موجودان: أحدهما متصف بالفعل الاختياري. والثاني فاقد له، ولا يفعل شيئًا، ولا يريده، ولا يحب مراده. كان إجماع العقلاء علىٰ أن الأول أكمل من الثاني. وبما أن الله ﷻ أولىٰ بالكمال من كل موجود؛ فإنه يجب إثبات الصفات الاختيارية لله ﷻ علىٰ وجه لا يماثل فيه المخلوق، ولا يكون فيه نقص بوجه من الوجوه؛ فإن واهب الكمال ﷻ أولىٰ بالكمال من الموهوب له.

وسعي العقل الأشعري لإبطال مدلول هذا الدليل، بمغالطة مفادها: أنه لو كانت الصفات الفعلية كمالًا، فإن هذا يوجب نقص الباري ﷻ قبل فعله

للمخلوق الحادث. ليس بشيء؛ فإن الاتصاف بالصفات الاختيارية أعم من الخلق؛ فقد يتصف ﷻ بالفعل اللازم، لا بالفعل المتعدي، وعلىٰ هذا فإنه يمكن وصفه ﷻ بالصفات الاختيارية اللازمة، ولا يكون في هذا أدنىٰ تنقص لله ﷻ.

فكانت مخالفة العقل الأشعري منحصرة في وصفه ﷻ بالفعل الاختياري المتعدي. والحق أن خلقه ﷻ لهذا المخلوق أو ذاك في الزمان والمكان الذي شاءه ﷻ، لا يوجب نسبة النقص إلىٰ الله ﷻ قبل خلقه للمخلوق المعين؛ فإن النقص إنما يكون إذا عدمت الصفة التي يكون الاتصاف بها كمالًا، والرب ﷻ في خلقه للمخلوقات الحادثة والمتجددة، ليس فاقدًا لصفة من صفات كماله، بل هو موصوف بالكمال والحكمة، فما خلقه أولًا كان الكمال في تقديمه، وما أخره بعد خلقه الأول، كان الكمال في تأخيره؛ فكان حدوث المخلوقات وتجددها دالًا علىٰ الكمال، لا موجبًا للنقص؛ فإن الكمال إنما هو في حدوث العالم لا في أزليته، وكما أن الكمال إنما هو في حدوث العالم؛ فإن الكمال في تعاقب الحوادث، وحدوثها شيئًا بعد شيء، لا في وجودها دفعة واحدة؛ فظهر أن وصفه ﷻ بالخلق والفعل الاختياري، وصف له بالكمال؛ فوجب إثباته.

ومن البراهين العقلية الدالة علىٰ وجوب إثبات الصفات الفعلية: أنه يلزم من نفيها: وصفه ﷻ بالعجز عن الفعل؛ فإن الموجود لا يخلو من أحد حالتين:

(١) أن يكون فاعلًا.

(٢) أن يكون عاجزًا عن الفعل.

وبما أنه ﷻ موجود، وبما أن الموجود إما فاعل أو عاجز، وبما أن الموجود الفاعل أكمل من الموجود العاجز؛ فإنه يجب إثبات الصفات الفعلية لله ﷻ، ويجب تنزيهه ﷻ عن العجز.

فإن قيل: إنما يلزم وصفه ﷻ بالعجز، لو كان الفعل والعجز يتقابلان في حقه ﷻ تقابل سلب وإيجاب، ولكنهما لا يتقابلان تقابل سلب وإيجاب، بل تقابل عدم وملكة؛ فصح نفي الفعل والعجز عنه ﷻ، ولم يكن هذا مصادمًا للبرهان العقلي: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان. قيل: هذه الشبهة من أهم الشبه التي وقع فيها العقل الكلامي بكليته، فإن العقل الكلامي قد اعتمد عليها في نفي الصفات الفعلية. كما أنه قد اعتمد عليها في إنكار العلو والفوقية لله ﷻ. ومناقشة هذا الشبهة، وبيان أوجه بطلانها، سيأتي معنا -إن شاء الله- في المبحث التالي، والمخصص لبيان موقف العقل الكلامي من الإيمان بصفة العلو.

وبناء على ما سبق: نجد أن العقل الكلامي المانع من وصفه ﷻ بالصفات الاختيارية، عقل يقوم على مقدمات فاسدة، وأما العقل الموجب لوصفه ﷻ بالفعل الاختياري، فيقوم على مقدمات برهانية؛ فوجب تقديم العقل البرهاني الدال على الإثبات على العقل الكلامي الدال على النفي، وبتقديم العقل البرهاني نجد أن النقل الصحيح موافق للعقل الصريح في إثبات الصفات الاختيارية لله ﷻ.

المبحث الثالث

موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول في إثبات صفة العلو

لا ينازع العقل الكلامي في كثرة النصوص الدالة على العلو والفوقية، وظهور دلالتها، بل إنه قد يذهب إلى أنه لم يعارضها نص سمعي يدفع موجبها، ومع هذا فإنه لا يقول بمدلول هذه النصوص؛ لأنه يرى أنها نصوص معارضة للعقل. وبما أن رفع أي تعارض بين النقل والعقل أمر مطلوب؛ فإن العقل الكلامي قد اتجه إلى تأويل النصوص الدالة على إثبات صفة العلو، بل إنه قام بالاعتراض على الأدلة العقلية الدالة على إثبات العلو لله ﷻ، وسعى إلى تخريجها على مخرج لا يتعارض مع دليل الحدوث؛ لأنه يرى أن دليل الحدوث هو أقطع الأدلة العقلية؛ فامتنع الإيمان بمدلول أي دليل دل على أمر يتعارض معه، بلا تفريق بين النقلي والعقلي منها.

وبما أن العقل الكلامي لا ينكر صحة الأدلة النقلية الدالة على إثبات العلو، ولا ينكر ظهور دلالتها، وإنما يزعم معارضتها للعقل القطعي؛ فلن نقوم بسرد الأدلة النقلية الدالة على العلو، بل سنقوم – إن شاء الله – ببيان دلالة العقل البرهاني على إثبات صفة العلو؛ ما يلزم منه: فساد العقل الكلامي؛ لأن ما عارض العقل البرهاني لا يكون إلا فاسدًا، ولكي يتم هذا على الوجه الأكمل، فسوف نقوم -إن شاء الله- بمناقشة الاعتراضات التي دفع بها العقل

الكلامي مقتضى الأدلة العقلية البرهانية. ثم نتبع هذا ببيان أوجه الفساد في العقل الكلامي المعارض للنقل الدال على العلو؛ ما يلزم عنه: ارتفاع التعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح، بل إثبات موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، في الدلالة على إثبات صفة العلو لله ﷻ.

لا يرجع في معرفة البديهيات إلا إلى من سلم من التأثر بالنظريات.

ودلالة البراهين العقلية على علوه ﷻ على العالم، دلالة بديهية؛ فإن المتأمل لنفسه، والمتأمل لمن حوله من أهل الإسلام، يجدهم ينشؤون على الإيمان بأن الله ﷻ فوق العالم، ويعلمون هذا علمًا ضروريًا، بلا استدلال، وبلا تواطؤ منهم، بل بمجرد ما فطروا عليه من معارف وجدوها مركوزة في نفوسهم، فالمسلم العامي الذي لم يقرأ كتابًا، ولم يتلق علمًا عن أستاذ، هو مؤمن بالعلو والفوقية، ولا يزال على إيمانه هذا، منذ أن ينشأ طفلًا، إلى أن يصير شيخًا، بل إلى أن يلحق بالرفيق الأعلى، فهو في جميع هذه المراحل العمرية، مقر بأنه ﷻ فوق العالم، وإذا اتجه إلى دعاء ربه ﷻ، لم يتجه يمينا أو يسارًا، وإنما اتجه إلى العلو.

لا يكون العقلي النظري المصادم للبديهي إلا فاسدًا.

وإيمان هذه الجموع الغفيرة بالعلو والفوقية منذ النشأة إلى الموت، دال على أنه من البديهيات؛ فإن البديهي: ما يجده الإنسان من نفسه اضطرارًا. وهذا شيء موجود في إيمان المسلم بالعلو والفوقية؛ فإن الجموع الكثيرة قد اتفقت على الإيمان والتصديق به، ولم يخرج عن هذا الإيمان إلا من وقع تحت تأثير دليل الحدوث، الدليل الذي يرى العقل الكلامي أنه لا يطالب به إلا من بلغ؛ فكان إقراره بأن دليل الحدوث دليل لا يطالب به إلا البالغ، دالًا على أنه دليل نظري، والنظري لا يصح أن يقدح في البديهي، بل إن معارضته للبديهي دالة على فساده.

ومن البراهين العقلية، التي قام عليها استدلال أهل السنة والجماعة علىٰ صفة العلو: أن مباينة الله ﷻ ومداخلته للعالم، متقابلة تقابل سلب وإيجاب، فإما أن يثبت أن الله ﷻ داخل العالم، وإما أن يثبت أنه ﷻ خارج العالم، ولا بد من أحد هذين الاحتمالين؛ وأما القول بأنه ﷻ لا داخل العالم ولا خارجه. فتناقض دال علىٰ البطلان. وكذلك القول بأنه ﷻ داخل العالم وخارجه. هو باطل أيضًا، والقول ببطلانهما مبني علىٰ برهان عقلي مفاده: أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وبما أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ فإن إثبات أحدهما شيء لا بد منه، وبناء علىٰ هذا البرهان العقلي، فلا بد من الإيمان بأن الله ﷻ خارج العالم وفوقه؛ لأن الذهاب إلىٰ أنه ﷻ داخل العالم تنقص للذات الإلهية.

وقد اعترض العقل الكلامي علىٰ هذا الاستدلال، بدعوىٰ: أن التقابل بين كونه ﷻ داخل العالم وبين كونه خارج العالم، ليس تقابل سلب وإيجاب، بل هو تقابل عدم وملكة، ومراده بتقابل العدم والملكة: سلب الصفتين المتقابلتين عمن لا يكون قابلًا لأحدهما، وقد مثلوا لهذا التقابل، بتقابل صفات الكمال في الجماد، الذي لا يقبل العمىٰ ولا البصر؛ فصح في حقه نفي العمىٰ والبصر، ولا يقبل الاتصاف بالعلم أو الجهل؛ فصح نفيهما عنه جميعًا، وهكذا في بقية صفات الكمال. وبناء علىٰ هذا؛ فإنه يصح نفي كونه ﷻ داخل العالم مع نفي كونه ﷻ خارج العالم، ولا يكون هذا النفي – بزعمهم – مصادمًا للقانون العقلي: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

لا يبطل الدليل العقلي إلا بإبطال المعنى لا اللفظ.

وهو اعتراض باطل؛ لأن العبرة في المعاني العقلية بالحقائق، لا بمجرد الاصطلاحات، والحقيقة هنا: أن نفي صفات الكمال عن الجماد، دال على نقصه، وإن لم يوصف الجماد الفاقد للبصر بالعمى، وإن لم يوصف بالصمم؛ لفقده السمع، وإن لم يوصف بالجهل؛ لفقده العلم، بل إن الموجود القابل لأحد المتقابلين، أكمل من الجماد الذي لا يقبل أحد النقيضين، حتى وإن كان القابل فاقدًا لصفة الكمال، موصوفًا بما يقابلها، فالإنسان الموصوف بالعمى، أكمل من الجماد الذي لا يوصف بالبصر أو بالعمى، وهكذا في بقية الصفات. وبما أنه يجب أن ينزه الله ﷻ عن كل نقص؛ فإنه لا يصح الذهاب إلى أن تقابل صفات الكمال والنقص في حقه ﷻ هو تقابل عدم وملكة، وعلى هذا فإنه يجب إثبات صفة العلو لله ﷻ؛ لأن العقل دال على أن العلو صفة كمال، والنص قد أتى بإثبات العلو.

لا يصح رد البديهيات العقلية بالفرضيات الذهنية.

ولو سلمنا جدلًا بأن تقابل العدم والملكة تقابل صحيح، وسلمنا جدلًا بأن نفي صفتي: الكمال والنقص، عمن يتقابلان في حقه تقابل عدم وملكة، لا يستلزم وصفه بالنقص، فإنه لا يصح الاعتماد على هذا، للقول بأنه ﷻ لا داخل العالم ولا خارجه؛ فإن أقصى ما يدل عليه هذا الاستدلال: أن من الممكن ذهنا وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، وأن نفي هذا في حقه لا يستلزم نسبة النقص إليه، ومثل هذا الافتراض الذهني لا يمكن أن يكون مانعًا من القول بموجب الأدلة النقلية والعقلية، الدالة على إثبات العلو لله ﷻ؛ فإنه لا يصح عقلًا، أن يبطل موجب الأدلة المتكاثرة، الدالة على أنه ﷻ فوق العالم، بأدلة أقصى ما تدل عليه: إمكانية وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه.

فإن قيل: إن العقل قد تعارض مع النقل الدال علىٰ إثبات العلو والفوقية، ودل القول بتقابل العدم والملكة، علىٰ إمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، فوجب القول بأنه ﷻ لا داخل العالم ولا خارجه؛ لأن في هذا رفعًا للتعارض بين النقل والعقل. قيل: هذا القول كاشف عن تصدع العقل الكلامي؛ فإن العقل الأشعري إذا أراد أن يرد علىٰ نفي المعتزلة للصفات السبع، استدل بالاستدلال العقلي، القائم علىٰ أن الاتصاف بها والاتصاف بما يقابلها، هو من باب تقابل السلب والإيجاب؛ فوجب -كما يقرر العقل الأشعري- وصفه ﷻ بالصفات السبع، وأما إن أراد أن يعارض استدلال أهل السنة والجماعة بالدليل ذاته، علىٰ وجوب إثبات صفة العلو، فإنه يزعم أنه ﷻ لا يستدل علىٰ إثبات هذه الصفة له ﷻ بهذا الدليل، وأن تقابل الصفات في حقه هو من باب تقابل العدم والملكة، لا من باب تقابل السلب والإيجاب.

ثم إنه لا يصح للعقل الكلامي بمجموعه أن يستدل بمثل هذه الحجة، علىٰ نفي القول بأنه ﷻ فوق العالم؛ لأن قانون: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان. قانون عقلي بديهي، وأما القول بالجوهر الفرد، وما ترتب عليه من القول بدليل الحدوث، فقول نظري لا بديهي، ومن قواعد الاستدلال: أن النظري لا يبطل البديهي. لأن النظري لا يكون صحيحًا إلا إن رد إلىٰ البديهي، ثم دل البديهي علىٰ صحة النظري، وهو شيء ممتنع في دليل الحدوث؛ فإن هذا الدليل لا يمكن أن يجد له من البديهيات ما يشهد لصحته؛ فإنه لو شهد له دليل بديهي؛ لكان البديهي الشاهد والمزكي لدليل الحدوث، قد ناقض البديهي الدال علىٰ أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، والبديهيات

لا تتنـاقض أبـدًا؛ فعلمنـا أنـه لا يوجـد دليـل بـديهي دال علـىٰ صـحة دليـل الحدوث، فكان الاستدلال به باطلًا؛ لمناقضته للبديهيات.

لا يمكن تعارض العقل والحس.

فإن قيل: لـو كـان الله ﷻ في العلـو؛ لكـان أسـفل بالنسـبة إلـىٰ سـكان الوجـه الآخـر مـن الكـرة الأرض. قيـل: الاعـتراض بكرويـة الكـون علـىٰ منـع القـول بعلوه ﷻ، ليس قولًا برهانيًا، أو جدليًا، بل ولا خطابيًا، وإنما هو قـول قـائم علىٰ غلط محض؛ فإنه إذا كانت الشمس والقمر والسماء والجنة والعرش فوق الكـرة الأرضية أبـدًا، ولـم يكـن أيٌّ منهـا أسفل بالنسبة إلىٰ سكان الوجـه الآخـر مـن الأرض، فـإن كـون الخـالق ﷻ فـوق العـالم أبـدًا، ولـيس تحـت شـيء مـن المخلوقـات؛ سـيكون مـن بـاب أولـىٰ. والحـق أنـه لا يمكـن أن يقتنـع بهـذا الاعتراض، ويرىٰ أنه مانع من الإيمان بالعلو والفوقية، إلا من كان قابلًا للإيمـان بأنه يكون بذاته فوق الشمس في الليل، إن غابت في الجهـة الأخـرىٰ مـن الأرض، ويكون بذاته فوق القمر نهارًا، إن كان القمـر بازغًـا علـىٰ أهـل الجهـة المقابلـة لـه من أسفل الأرض. وكان قابلًا للإيمان بأن أهل جنوب الكرة الأرضية، هـم فـوق السماء التي هي فوق سكان شمال الكرة الأرضية، وأهل شمال الكـرة الأرضـية، هم فوق السماء التي هي فوق سكان جنوب الكرة الأرضية.

ثم إن هذا الاعتراض مبني علىٰ تخيـل فاسـد، مفـاده: أن الإيمـان بأنـه ﷻ فوق السماء، يوجب أن يكون ﷻ محيطًـا بالعـالم كإحاطـة الفلـك، مـن جميـع الجهـات. وهـذا الـوهم الفاسـد ممنـوع نقـلًا وعقـلًا؛ فإنـه ﷻ لـيس كـالأفلاك، تعالىٰ الله عن هذا القول، بـل الكـون كـروي الشـكل، والعـالم مسـقوف بعـرش الـرحمن ﷻ، والله ﷻ فـوق العـرش؛ وبهـذا نعلـم أن تقـدير الأرض كرويـة

الشكل، والسماء كروية الشكل، والكون كله كروي الشكل، وأنه ﷻ فوق العالم كله، لا يلزم أن يكون تحت شيء من العالم؛ فبطل هذا المعارض.

وبعد أن عرفنا أن العقل البرهاني دال علىٰ إثبات العلو والمباينة. فقد بقي أن نناقش العقل الكلامي في موقفه من الإيمان بالعلو والفوقية، ونؤكد علىٰ ما سبق التأكيد عليه مرارًا وتكرارًا من أن العقل الكلامي عقل ظني، لا يصلح لأن يكون معارضًا للبرهان العقلي الدال علىٰ العلو، أو أن يكون معارضًا للنص القطعي، الدال علىٰ إثبات العلو والفوقية.

وقد مر معنا بيان ضعف دليل الحدوث، وظهر لنا أنه عقل فاسد، لا يصح أن يعتمد عليه في قراءة النص الشرعي؛ وعليه: فإننا لن نسترسل في بيان كل أوجه الخطأ فيه، بل سينصب التركيز علىٰ ما له تعلق بصفة العلو تحديدًا. وبيان فساد قراءة العقل الكلامي للنص المثبت لصفة العلو، قائم علىٰ بيان فساد أسس هذا القول، وهي:

الأصل الأول: فساد القول بالتركيب:

من الشبهات التي قام عليها إنكار العقل الكلامي للعلو والفوقية: توهمه أن القول بالعلو والفوقية، مستلزم لأن يكون ﷻ جسمًا مركبًا من الجواهر المفردة؛ لأنه لو كان ﷻ فوق العالم؛ لكان في حيز، ولا يكون في الحيز إلا ما كان جسمًا مركبًا. ثم إن هذا الجسم الحال في الحيز، لا يخلو من الحركة في الحيز، أو من السكون فيه، وما كان قابلًا للحركة والسكون، لا يكون إلا حادثًا. وقد يعبر العقل الكلامي عن هذه الفكرة بأكثر من لفظ، وبما أن المهم في المعارف العقلية: المعنىٰ لا اللفظ. فإن عدم حصر ألفاظ الشارحين للعقل

الكلامي، وما قاموا به من تركيبات لفظية؛ لشرح كيفية معارضة النص الدال علىٰ العلو للعقل الكلامي لا يضر؛ لأنها جميعًا تقوم علىٰ دعوىٰ: أن الإيمان بالعلو موجب للقول بكونه ﷻ جسمًا مركبًا من الجواهر والأعراض، ولو كان كذلك؛ لكان حادثًا؛ فوجب - كما يزعم العقل الكلامي - تأويل النص المثبت للعلو؛ لمعارضته للعقل.

وإذا ما تجاوزنا النقد التفصيلي لدليل الحدوث، الذي علمنا فساده[1]. وذهبنا مباشرة إلىٰ مناقشة المقدمات العقلية التي أقامها العقل الكلامي؛ ليمنع القول بالعلو والفوقية، فسنجده يقوم علىٰ مقدمة كلية كاذبة، هي: كل ما كان في حيز كان جسمًا مركبًا. وليس الأمر كذلك، فإن الروح موجودة في الجسم، ومع كونها في حيز الجسمية، فإنها ليست جسمًا مركبًا من الجواهر المفردة؛ فبطل القول بأن كل ما كان في حيز كان جسمًا مركبًا.

فإن قيل: إن مجرد الإيمان بالعلو والمباينة مستلزم لكونه ﷻ مركبًا من الجواهر المفردة. قيل لا شك أن هذا هو قول العقل الكلامي، الذاهب إلىٰ أن كل من انحاز عن غيره لا يكون إلا جوهرًا، أو جسمًا مركبًا من الجواهر المفردة. وقوله هذا قائم علىٰ إيمانه بدليل الحدوث، وهو دليل عقلي نظري، مصادم لمبدأ الثالث المرفوع، وهو من المبادئ العقلية البديهية؛ فصرنا أمام دليلين عقليين: الأول: دليل الحدوث، النظري. الثاني: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان. ولا شك أن مصادمة النظري للبديهي، دالة علىٰ فساد النظري؛ فبقي البديهي بلا معارض؛ فوجب الإيمان بمدلوله.

---

(١) انظر: ص٦٤-ص٧٦ من هذا التقريب.

فإن قيل: سلمنا أن دليل الحدوث دليل فاسد، لا يمكن أن تـدفع بـه الأدلـة النقلية والعقلية الدالة علىٰ أنه ﷻ فوق العالم، لكـن الإيمـان بـالعلو يوجـب أن يكون ﷻ محتاجًا إلىٰ العالم، فوجب منع القول بالعلو؛ لأن القـول بـه يوجـب نسبة الله ﷻ إلىٰ الحاجة والافتقار إلىٰ العـالم المخلـوق. قيـل: هـذ الاسـتدلال ليس استدلالًا برهانيًا، بـل ولـيس اسـتدلالًا جـدليًا، بـل ولا خطابيًـا، فإنـه قـائم علىٰ غلـط في مقدماتـه، إذ حقيقتـه: أن العـالي محتـاج إلـىٰ مـن هـو أسـفل منـه. وليس الأمر كذلك، فإن السماء فـوق الأرض، وهـي مـع علوهـا علـىٰ الأرض، ليسـت مفتقـرة إليهـا، فـإذا جـاز أن يكـون المخلـوق فـوق المخلـوق، مـع عـدم حاجته إليه؛ فإن كونه ﷻ فوق العالم، مع كونه غنيًا عن مخلوقاته؛ سيكون مـن باب أولىٰ.

والأصـل العقلـي الجـامع، الـذي تنـدفع بـه كـل المغالطـات التـي يقـدمها العقـل الكلامـي؛ لمنـع القـول بـالعلو والفوقيـة: أن الإيمـان بـالعلو والفوقيـة، إيمان يفطر عليه المسلم، ويعلمه منذ الطفولة؛ بمقتضىٰ مـا ركـز في فطرتـه، ثـم يأتي النقل مقررًا ومتسقًا مع هذه الفطرة. وأمـا القـول بنفـي العلـو، بنـاءً علـىٰ أن إثباتـه يسـتلزم أن يكـون ﷻ مركبًـا مـن الجـواهر والأعـراض، أو أن يكـون ﷻ محتاجًا إلىٰ العرش، أو إلىٰ غيره من المخلوقات، فليس قولًا عقليًا بديهيًا، بـل قـول يتعلمـه المـرء، ولا يتقنـه ويتصـوره تمامًـا إلا بشـق الأنفـس. فصـرنا أمـام قولين: الأول: قول من يقول: إني مؤمن بالعلو والفوقية، والعلوم البديهية التـي فطرت عليها، دالة علىٰ صـحة مـا آمنـت بـه. ويقـول الثـاني: أنـا لا أؤمـن بـالعلو والفوقية؛ لأن دليل الحدوث يمنع من هذ الإيمان.

وبالموازنة العقلية البحتة، نجد أن القول الأول هو الصحيح؛ فإنه قول أمم كثيرة، لم يتواطؤوا عليه، بل قالوه بما هو مركوز في نفوسهم من قوانين عقلية بديهية، لا يمكن دفعها. وأما القول الثاني، فليس قولًا بديهيًا مركوزًا في النفس الإنسانية، وإنما هو قول طائفة محصورة، تصرح بأنها علمته بالنظر لا بالضرورة، وكان منشأ غلط هذه الجماعة من المسلمين: أن خلقًا قليلًا منهم قد تأثروا بدليل الحدوث؛ فوقعوا في إنكار صفة العلو، ثم أخذه عنهم خلق كثير، ظنوا صحة ما ذهب إليه العقل الكلامي، من أن الإيمان بالعلو والفوقية، موجب لأن يكون ﷻ جوهرًا، أو جسمًا مركبًا من الجواهر المفردة، ولم تكن لهم القدرة علىٰ اكتشاف موطن الزلل في هذا الاستدلال العقلي.

ولا شك أنه يمكن اجتماع خلق كثير علىٰ جحد الضروريات؛ إذا كان هناك شبهة جامعة، سواء أكانت شبهة عقلية أم سمعية، فيؤمن عامتهم بقول خاصتهم بلا فهم حقيقي له، ولهذا أمثلة كثيرة، منها: إيمان النصارىٰ بأن الله ﷻ ثالث ثلاثة. وإيمان الشيعة، بظلم الصحابة رضي الله عنهم لعلي رضي الله عنه، وسلبهم للإمامة والخلافة. وليس المراد: حصر ما قد تقع فيه الأمم من التواطؤ علىٰ الإيمان بشيء مناقض للنقل والعقل معًا، وإنما المراد: التأكيد علىٰ أن تواطؤ المتكلمين علىٰ الإيمان بأنه ﷻ لا داخل العالم ولا خارجه. لا يجعل هذا القول قولًا صحيحًا عقلًا؛ لأن اجتماعهم قائم علىٰ قول نظري =دليل الحدوث، ولا يمكن للنظريات أن تكون مستندًا في إبطال البديهيات العقلية الدالة علىٰ العلو والفوقية.

لا تتعارض البديهيات العقلية أبدًا.

ومما يبين أن القول بالعلو والفوقية هو القول البديهي، وأما إنكاره فقول قائم على مغالطات عقلية: أن من الممتنع أن تشتمل الفطرة على حكمين بدهيين متناقضين، بل لا بد من أحدهما فقط؛ لأن القول بفطرة النفس البشرية على حكمين بدهيين متناقضين، قدح في مبادئ العلوم العقلية كلها؛ لأن التمييز بين البديهيين المتناقضين، لا يتم إلا من خلال ما يلي:

(١) الرجوع إلى البديهيات، فكان تجويز تناقض البديهيات، مانعًا من الرجوع إليها في تمييز الصواب في القضايا المتناقضة؛ إذ تجويز تناقض البديهيات، مانع من تحديد أي البديهيين المتناقضين هو البديهي الصادق.

(٢) الرجوع إلى النظريات، وهو ممتنع؛ فإنه متى ما كان تعيين البديهية الصادقة من الكاذبة ممتنعًا من خلال الاعتماد على البديهيات؛ فإن بطلان الاعتماد على النظريات في تمييز الصادقة من الكاذبة، سيكون من باب أولى؛ لأن العلم بصحة النظريات موقوف على ردها إلى البديهيات، التي هي منشأ ومرد كل استدلال عقلي، فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة غير مفيدة للعلم؛ كان هذا موجودًا في النظريات من باب أولى.

وبهذا نعلم عقلًا أن البديهيات العقلية لا يمكن أن تتعارض أبدًا؛ لأن القول بتعارضها، إفساد للمعارف الإنسانية. وبما أن البديهيات العقلية لا تتعارض أبدًا؛ فإما أن تكون النفس مفطورة على أنه ﷻ لا داخل العالم ولا خارجه. وإما أن تكون مفطورة على أنه ﷻ فوق العالم. والقول ببديهية الإيمان بالعلو هو المتعين؛ لأن القول بأنه ﷻ لا داخل العالم ولا خارجه، قول نظري بالاتفاق، انطلق القائلون به من دليل الحدوث. وأما القول بالعلو فقول فطري، انطلق القائلون به من معقولات مركوزة في نفوسهم بالفطرة.

وعلىٰ القول ببديهية الإيمان بالعلو والفوقية، كان الكثير من نظار أهل الكلام، ومن هؤلاء: الأشعري نفسه، وغيره من أئمة أصحابه، ومن بعدهم، فإنهم كانوا يؤمنون بالعلو والفوقية؛ فدل موقفهم هذا، علىٰ أن الإيمان بالعلو لا يتعارض مع العقل، وإنما يتعارض مع دليل الحدوث؛ فكان دليلًا فاسدًا؛ لمعارضته للبديهيات.

الأصل الثاني: الإيمان بالعلو يتنافىٰ مع الكمال الواجب لله ﷻ:

من الاعتراضات التي يرىٰ العقل الكلامي أنها مانعة من إجراء نصوص العلو علىٰ ظاهرها: أنه لو كان ﷻ فوق العالم؛ للزم أحد أمرين: الأول: قدم الجهة. الثاني: حدوث الباري ﷻ. وبما أنه ﷻ الأول الذي ليس قبله شيء، وبما أنه لا قديم إلا الله ﷻ؛ فإن القول بالعلو والفوقية ممنوع.

وبتحليل هذا الاعتراض الذي دفع به العقل الكلامي مدلول النصوص القطعية، الدالة علىٰ العلو والفوقية، نجده مبنيًا علىٰ خيالات لا تستقيم مع قوانين التفكير السليم؛ فإن كونه ﷻ فوق العالم، لا يتنافىٰ مع القول بأنه ﷻ هو الأول الذي ليس قبله شيء، ولا يوجب القول بقدم العالم، بيان هذا: أنه ما من مسلم إلا وهو يؤمن بأن الله ﷻ هو خالق العالم، ويؤمن بأن العالم حادث بعد العدم، وإذا كان ﷻ هو الأول الذي ليس قبله شيء، وكان خالقًا للعالم الحادث، فإما:

(١) أن يكون ﷻ داخل العالم.

(٢) أن يكون العالم داخلًا فيه ﷻ.

(٣) أن يكون ﷻ مباينا للعالم.

وهذه القسمة العقلية قسمة حاصرة؛ فإن الله ﷻ موجود قائم بنفسه، والعالم موجود قائم بنفسه، وإذا ثبت وجود موجودين قائمين بنفسيهما، فإما: أن يكون أحدهما داخلًا في الآخر. وإما أن يكون كلًا منهما مباينا للآخر. والذهاب إلىٰ أنه ﷻ قد حل في العالم، أو أن العالم قد حل فيه ﷻ، ليس هو القول المعروف المشهور للعقل الكلامي؛ فكان الخلاف الحقيقي منحصرًا في المباينة، وهل الإيمان بها مستلزم للقول بقدم العالم، أو القول بحدوث الباري ﷻ.

والحق أن الإيمان بالعلو لا يستلزم أيًا من هذا، بيان هذا: أنه لم يكن غيره ﷻ موجودًا في الأزل، ثم خلق العالم من العدم، فإن كان ﷺ قد خلق العالم، وكان العالم المخلوق يحدث شيئًا فشيًا، إلىٰ أن تم واكتمل تكوين الكون، وكان العالم مسقوفًا بعرش الرحمن، الذي خلقه الرب ﷻ ثم استوىٰ عليه؛ لم يكن شيئًا من العالم قديمًا؛ لأنه لا يوجد شيء من العالم إلا وهو مخلوق حادث؛ فبطل القول بأن الإيمان بالعلو مستوجب للقول بقدم العالم، أو حدوثه ﷻ.

وبما أن إثبات العلو والفوقية لا يوجب القول بقدم شيء من العالم، ولا يوجب القول بحدوث الباري ﷻ؛ فقد بطل القول بوجود معارض عقلي، يعارض النصوص الدالة علىٰ العلو والفوقية. بل إن العقل قد ظهر موافقًا للنقل الدال علىٰ إثبات صفة العلو لله ﷻ.

وليس الموضع موضع إبراز الأدلة العقلية الدالة على إثبات صفة العلو. أو تتبع الشبهات التي يرمي بها العقل الكلامي. وإنما المراد: إبراز أصل المسألة، وهو: أن الأدلة النقلية والعقلية قد دلت على إثبات العلو. وبهذا نعلم أنه لا تعارض بين النقل والعقل، بل إن النقل الصحيح لا يكون إلا موافقًا للعقل الصريح؛ فكان العلم بأن النقل والعقل يدلان على العلو والفوقية، مغنيًا عن الاسترسال في الرد على الشبهات العقلية المانعة من العلو؛ فإن أي معقول زُعِمَ أنه معارض للبراهين العقلية وللنصوص القطعية الدالة على العلو، لن يكون إلا عقليًا فاسد المقدمات، باطل النتيجة.

أهم النتائج

بنهاية هذا التقريب، نجد أن المنهج الذي رسمه ابن تيمية للعلاقة بين النقل والعقل، قد بانت معالمه، وارتسمت حدوده، وظهر أنه قائم على الإيمان الجازم بأن الشرع وحي من عنده ﷻ، وأما العقل فهو خلق من خلقه ﷻ؛ فكان الكل حقًا من عند الله ﷻ، وما أتى من عنده ﷻ لا يمكن أن يكون متناقضًا؛ وعلى هذا فإنه لا يمكن لصريح المعقول إلا أن يكون متفقًا مع صحيح المنقول.

وأما من حيث النقاط التوضيحية، المبينة لمعاقد المنهج الذي سار عليه ابن تيمية، فهي ما ستتضح من خلال النقاط التالية، والتي هي رؤوس مسائل مذكرة بما سبق ذكره بشكل أكثر تفصيلًا، وهي:

(١) تدل الفطرة على وجود الخالق ﷻ، وعلى وجوب إفراده ﷻ بالعبادة، ومن تُرِكَ على هذه الفطرة، وسلم من الصارف الخارجي؛ فإن سيكون حنيفًا مسلمًا قطعًا.

(٢) الأدلة النقلية العقلية، دالة على ثبوت الشرع، بلا حاجة إلى أدلة عقلية من خارج النقل.

(٣) الأدلة الدالة على صدق النبوة ليست محصورة في دلالة المعجزة.

(٤) يذهب جمهور المتكلمين إلىٰ أن دليل الحدوث هو الدليل المحكم في إثبات الشرع؛ وعلىٰ هذا فإنه يجب أن يكون المرجع في تحديد الحق عند الاختصام في مدلول شيء من الأدلة، وهو ما قام به أهل الكلام بالفعل؛ فإن من النصوص ما يصف الله ﷻ بالصفات الذاتية والفعلية، ومع أنها نصوص قطعية الثبوت والدلالة، إلا أن العقل الكلامي ذهب إلىٰ أن القول بموجبها؛ تقديم للنقل المثبت للصفات، علىٰ العقل الذاهب إلىٰ أن الصفات لا تقوم إلا بجسم مركب من الجواهر المفردة، والجسم المركب لا يكون إلا مخلوقًا؛ ما يلزم منه – علىٰ ما يذهب إليه العقل الكلامي – أن يكون الموصوف بهذه الصفات، مخلوقًا مماثلًا للأجسام المخلوقة المشاهدة.

(٥) نظرًا لإيمان العقل الكلامي بأن الشرع حق، وأن دليل الحدوث حق؛ فإنه قد وجد نفسه مضطرًا إلىٰ اختيار أحد الأمرين: الأول: تقديم دليل الحدوث. الثاني: تقديم الدليل النقلي. وقد ذهب إلىٰ وجوب تقديم الدليل العقلي؛ لأنه قد سلم بأنه أصل النقل، وأنه من شهد للشرع بالثبوت، ولو قدمنا النقل وقلنا بموجبه؛ لكنا قد أثبتنا الصفات الإلهية، وإثباتها موجب للقول ببطلان دليل الحدوث، الدال علىٰ ثبوت الشرع، وبهذا لا يكون للشرع أي دليل يدل علىٰ ثبوته، ويرد قول القادحين في الدين، المنكرين للنبوة. ومن هنا فإن العقل الكلامي قد أوجب تفويض أو تأويل النص المتعارض مع دليل الحدوث؛ لكي يرفع التعارض بين النقل والعقل.

(٦) القول بأن دليل الحدوث هو الأصل في ثبوت الشرع، قول ناتج عن إيمان العقل الكلامي بأن الشرع قد خلا من الأدلة العقلية الدالة علىٰ ثبوته.

(٧) دليل الحدوث من الأدلة البدعية، التي لا تدل علىٰ ثبوت الشرع، بل إنه قد يوهم المؤمن بأن النقل قد يتعارض مع العقل. وهي دعوىٰ باطلة؛ فإن المخاطب إن كان جاهلًا بصدق النبي ﷺ؛ فإنه جهله مانع له من القول بتعارض النقل والعقل؛ فإن الجاهل لا يصح منه أن يحكم بالكذب علىٰ ما لم يحط به علمًا. وأما إن كان عالما بصدق الرسول ﷺ؛ فإن علمه هذا مانع من القول بوجود تعارض بين النقل والعقل؛ لأنه قد أثبت له الصدق، وأنه ﷺ لا يمكن أن يأتي بما يتعارض مع العقل.

(٨) يقوم القانون العقلي الذي قال به الرازي علىٰ وجوب تقديم جنس الدليل العقلي علىٰ جنس الدليل النقلي. وأما القانون الذي قال به ابن تيمية فيقوم علىٰ منع تعارض القطعيات. مع إيجاب تقديم الدليل القطعي علىٰ الظني، سواء أكان القطعي عقليًا أم نقليًا. وأما عند تعارض الظنيات فيما بينها، فيجب الترجيح بينها، مع تقديم الراجح، عقليًا كان أم نقليًا.

(٩) الأدلة النقلية والعقلية دالة علىٰ أنه ﷻ موصوف بالصفات الفعلية.

(١٠) الأدلة النقلية والعقلية دالة علىٰ ثبوت العلو والفوقية لله ﷻ، وفساد ما ذهب إليه العقل الكلامي، من إنكار للعلو والفوقية.

www.moswarat.com

المراجع

(١) تقريب التراث: درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية، قربه: د. محمد السيد الجليند، إشراف ومراجعة: د. عبدالصبور شاهين، الناشر: مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

(٢) الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، المؤلف : أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الناشر: دار الجيل بيروت - دار الآفاق الجديدة، بيروت.

(٣) الجامع الصحيح، المؤلف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، الناشر: دار الشعب - القاهرة، الطبعة: الأولى: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

(٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

المحتويات الصفحة